

IDEOLOGÍA Y UTOPIA: UNA APROXIMACIÓN A LA CONEXIÓN ENTRE LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y LOS MODELOS DE SOCIEDAD IDEAL

MIGUEL A. RAMIRO AVILÉS
Universidad Carlos III de Madrid

1. INTRODUCCIÓN.—2. SEMEJANZAS ENTRE LOS MODELOS DE SOCIEDAD IDEAL.—3. MODELOS DE SOCIEDAD IDEAL 3.1. *Abundantia*. 3.2. *Naturalia*. 3.3. *Moralia*. 3.4. *Millennium*. 3.5. *Utopia* (10).—4. EL MARXISMO Y EL MODELO DE *MILLENNIUM*.—5. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

La discusión sobre el tipo de relación que mantienen la ideología y la utopía ha sido uno de los temas recurrentes desde que Karl Mannheim publicara *Ideología y Utopía* en 1929. Aunque pocos en la actualidad usarían los conceptos de ideología y utopía con el significado tan particular que les dio Mannheim (Sargent, 1983), siempre se recuerda su obra cuando se pretende discutir la relación que mantienen ambos. En este trabajo los conceptos tampoco van a seguir por la senda de Mannheim sino que se va a explorar una vía alternativa que trata de dar una dimensión diferente al estudio de la relación entre ideología y utopía.

Básicamente las dos posturas que se han ido perfilando desde 1929 han sido la de *contrariedad* y la de *complementariedad* entre ideología y utopía. La primera postura es la que predomina en la obra de Karl Mannheim pues sostuvo que ideología y utopía son dos conceptos que se contraponen porque, aunque ambos tipos de mentalidad suponen una distorsión de la realidad, la mentalidad ideológica trata de mantener la situación social

mientras que la mentalidad utópica trata de transformarla radicalmente (35-39, 86-95, 169-230). La segunda postura, por la cual se opta en este trabajo, ha sido propuesta por Paul Ricœur al considerar que, aunque pertenecen a géneros semánticos distintos, «el punto decisivo en ambas está efectivamente en el mismo lugar, es decir, en el problema de la autoridad» (45-61).

En este trabajo parto de la propuesta de Paul Ricœur para tratar de demostrar cómo es posible observar la complementariedad entre ideología y utopía más allá de las consabidas equiparaciones entre utopía y socialismo o entre pensamiento utópico y totalitarismo (1), que ni son las únicas ni son necesarias o inevitables (Goodwin, 1980, 395). El pensamiento utópico no está confiscado en un determinado marco ideológico sino que todas las ideologías políticas pueden tener una relación de complementariedad con alguno de los modelos de sociedad ideal. Los presupuestos básicos de cada ideología favorecerán la utilización de un modelo u otro de sociedad ideal, aunque tampoco debe descartarse la posibilidad de que la complejidad de la ideología o la pluralidad de versiones de la misma permitan adscribirla más de un modelo de sociedad ideal o que un mismo modelo de sociedad ideal sea utilizado por más de una ideología política (Ramiro, 2002, 53). En mi opinión, esta complementariedad entre el pensamiento utópico y las ideologías políticas se debe, en primer lugar, a que en ambos casos (i) está presente un elemento epistemológico que permite el conocimiento y la representación de la realidad, (ii) existe influencia de las condiciones sociales generales del momento histórico concreto, (iii) buscan adhesión en el destinatario (proselitismo) y (iv) pueden incorporar un programa político. Estos elementos son básicos tanto en la ideología como en la utopía para realizar una evaluación de las instituciones sociales, políticas, jurídicas o económicas y promover la reforma, la aniquilación o el mantenimiento de las mismas. En todo caso, a pesar de las coincidencias, el pensamiento utópico no puede ser considerado como una ideología política *per se* al carecer de una propuesta política específica pues el problema de la autoridad o la cuestión de la determinación del gobierno óptimo que presenta el pensamiento utópico es el elemento material común de todas las obras encuadrables en el ámbito de la Filosofía Política y ha sido representado de muy diversas formas a lo largo de la historia del pensamiento utópico. De este modo se destaca que el utopista es un *animal político* en el sentido de dedicarse a la reflexión acerca de los problemas (jurídicos, económicos, políticos, religiosos) que afectan a la sociedad y de

(1) Véanse, entre otras, las siguientes obras: MARX y ENGELS, 1997; ENGELS, 1989; KOLAKOWSKI, 1983b; BERLIN, 1992; POPPER, 1971; POPPER, 1994.

las posibles soluciones que existen para los mismos. En segundo lugar, la complementariedad entre ideología y utopía es posible porque la diferencia entre ambos no se encuentra en el contenido sino en el modo en que los principios morales, filosóficos o políticos se presentan. Según Krishan Kumar, una parte de la originalidad del pensamiento utópico frente a la forma tradicional de la teoría social y política reside en que no establece simplemente una serie de axiomas acerca de la naturaleza humana y la sociedad sobre los que construye una propuesta de gobierno óptimo que el lector sólo puede aceptar o no aceptar; en el pensamiento utópico, aunque se parta de esos axiomas, la forma literaria hace presente la duda a través de la interacción entre escritor y lector (1992, 55). Así, el pensamiento utópico presta a la ideología política una forma literaria —género semántico en palabras de Ricœur— de exposición. La reflexión política adoptaría una forma de presentación diferente, en algunos casos más atractiva, basada en un relato detallado, novelado, de unos principios, reglas, objetivos y fines que deben regir o estar presentes en la sociedad. En tercer lugar, la complementariedad entre ideología y utopía se produce porque puede considerarse que los diferentes modelos de sociedad ideal que veremos más adelante han sido y son puntos de referencia, a menudo implícitos y no reconocidos, como sería el caso de Marx y Engels, de las diferentes ideologías políticas.

La forma de abordar la complementariedad entre ideología y utopía que se propone en este trabajo parte, como ya se ha insinuado, de la teoría que sostiene que no hay un único modelo de sociedad ideal, esto es, no hay una única solución a la pregunta acerca de cuál es la mejor disposición de la república. Como afirma José Antonio Maravall, «la experiencia de la ciudad real en que de hecho viven los hombres [y] el anhelo de la ciudad ideal que orienta aspiraciones más o menos enérgicas de reforma aparece bajo formas diferentes desde muy temprana fecha en la historia de Occidente» (13-14). Miguel Ángel Granada corrobora dicha tesis al afirmar que «uno de los rasgos sobresalientes de la literatura utópica es su gran diversidad, las profundas diferencias existentes en las sociedades retratadas. Ello es debido, obviamente, no sólo a circunstancias históricas en las que se redacta la utopía, sino también a las representaciones propias de cada autor acerca de la sociedad justa y a aquellos rasgos que le interesa poner de manifiesto como especialmente constitutivos del estado bien ordenado» (560). Una breve referencia de los distintos modelos de sociedad ideal se hace, pues, imprescindible para poder aclarar la cuestión principal reseñada en el título.

Aunque en el pensamiento utópico siempre está presente la reflexión política acerca de la república óptima, no siempre van a ser los mismos proble-

mas, ni se van a proponer las mismas soluciones, ni tampoco van a estar siempre presentes idénticos instrumentos. Así lo muestra Steven Lukes cuando en *El viaje del profesor Caritat* explica distintas teorías políticas mediante la *puesta en marcha* de los principios que las definen en una serie de sociedades a las que llama Militarista, Utilitaria, Comunitaria, Proletaria, Libertas, Intolerancia y Egalitaria. Esto nos ayuda a comprender que las descripciones detalladas de un mejor mundo futuro presentan distintas versiones dependiendo de cómo se configuren los elementos materiales que conforman la sociedad ideal (cómo es el entorno natural, qué tipo de relaciones mantienen las personas que conviven en la sociedad, qué papel juegan los seres humanos en la construcción de la sociedad ideal, cómo se trata la cuestión del tiempo); de qué funciones se cumplan (crítica, compensatoria, escapista, terapéutica); de cómo se solucionen los problemas que afectan a la sociedad real (se abole el Derecho o se mantiene). Así, dependiendo de la configuración particular de cada uno de los modelos de sociedad ideal, será posible establecer una relación específica positiva o negativa entre éstos y las diferentes ideologías políticas.

La pluralidad de modelos de sociedad ideal hace que la relación que mantienen ideología y utopía ni es ni puede ser monolítica. Así, en mi opinión, es preciso tener en cuenta tanto la configuración particular de cada sociedad ideal para poder establecer la relación de complementariedad con una ideología política determinada, como los presupuestos básicos de cada ideología para poder establecer la relación de complementariedad con un modelo de sociedad ideal determinado. Esta precisión mostrará que habrá casos en que la complementariedad sea imposible, atendiendo a las características de uno y otra, lo cual no supone que deban olvidarse los elementos utópicos que pueden estar presentes en la concreta ideologías, debiéndose en ese caso investigar la posibilidad de acomodarla en algún otro modelo de sociedad ideal.

2. SEMEJANZAS ENTRE LOS MODELOS DE SOCIEDAD IDEAL

Antes de describir los diferentes modelos de sociedad ideal que pueden encontrarse en el pensamiento utópico, creo conveniente reseñar una serie de semejanzas que construyen esta forma particular de llevar a cabo la reflexión política (Ramiro, 2001).

La primera semejanza la constituye el hecho de que en las obras que integran el pensamiento utópico se plantea la cuestión acerca de cuál es el gobierno óptimo de la república (elemento material) mediante una forma

externa (elemento formal) distinta a la tradicional. Darko Suvin ha señalado al respecto que la utopía es un *género literario* porque «las utopías son artefactos verbales antes que ninguna otra cosa» por lo que el estudio de la forma externa es un elemento central (123). En este sentido, Krishan Kumar afirma que lo que diferencia al pensamiento utópico de otras formas de teoría social y política es que es un trabajo de ficción, y, según este autor, esta es la novedad del pensamiento utópico frente a la forma tradicional de teoría social y política (1992, 20). Raymond Trousson añade, por su parte, que el utopista tendrá en cuenta «la complejidad de la demostración que se propone [y] elegirá la novela como la forma más apta para realizar su propósito. Así, pues, la utopía parecerá con frecuencia un avatar del género novelesco» (43). Es lo que Peter Kuon ha calificado como *le primat du littéraire* (41). Así, en estas obras se describe de modo detallado una sociedad imaginada que está regida por unos nuevos principios de organización para regular, administrar o disponer de las cosas y de las personas. En estas obras se realiza una descripción de la vida diaria, minuto a minuto, que se desarrolla en sus dominios. Como dicen Pamela Neville-Sington y David Sington, «la utopía, como Dios, se centra en los detalles» (xii). O como señala Krishan Kumar, «el escritor utópico provee, normalmente con un detalle vívido y abundante, la evidencia mediante la cual podemos juzgar la deseabilidad y practicabilidad de cualquier esquema de reconstrucción social» (1992, 32).

La segunda semejanza es que en todas las obras que conforman cada uno de los modelos de sociedad ideal se trata el tema de la determinación de la mejor forma de gobierno. La búsqueda de este objetivo ya la marcaron Tomás Moro en *Utopía* y James Harrington en *Oceana* cuando recalcaron:

«Nuestro interés, en efecto se cernía sobre una serie de temas importantes, que él se deleitaba a sus anchas en aclarar. Por supuesto que en nuestra conversación no aparecieron para nada los monstruos que han perdido actualidad. Escilas, Celenos feroces y Lestrigones devoradores de pueblos, y otras arpías de la misma especie se pueden encontrar en cualquier sitio. Lo difícil es dar con hombres que están sana y sabiamente gobernados. Ciertamente que observó en estos pueblos muchas cosas mal dispuestas, pero no lo es menos que constató no pocas cosas que podrían servir de ejemplo adecuado para corregir y regenerar nuestras ciudades, pueblos y naciones» (Moro 73).

«¿No es lindo dislate que un caballero particular se siente a su mesa y se devane los sesos en busca de modelos de gobierno? (...) Cosa semejante hicieron Tito Livio en los días de Augusto, Tomás Moro en los de Enrique VIII y Maquiavelo, cuando gobernaban Italia príncipes a los que no conviene darle oídos» (Harrington 40-41).

Obsérvese el texto de Tomás Moro como una de las piezas más deliciosas, cómicas e importantes de *Utopía* ya que marca no sólo el tono del libro sino también el tema a tratar durante toda la obra: la determinación de la mejor forma de la república. Tomás Moro consideraba este tema muy relevante, tanto que le dedicó su principal obra de reflexión política, pero también un tema difícil, tanto que considera más sencillo encontrar algunas de esas bestias fantásticas que un pueblo bien gobernado.

La tercera nota semejante es que todas las obras en que se describe una sociedad ideal presentan una manera de gobernar y administrar las personas y las cosas que se ofrece como alternativa a la existente, aunque no todas puedan implementarse. Al respecto, creo que es posible diferenciar la cuestión de la crítica de la sociedad real y el problema que supone el programa para llevar a cabo la reforma propuesta. En mi opinión, todos los modelos de sociedad ideal son críticos con la realidad que rodea al autor concreto de cada obra, y este factor crítico es independiente de la posibilidad de implementar la reforma radical propuesta. Así, una cosa es el elemento epistemológico y otra cosa es el programa político. Los cinco modelos de sociedad ideal son críticos con la realidad porque el utopista detecta una serie de defectos que padece la sociedad y que afectan a la vida de las personas (*función crítica*). Si no existiese cierta desafección con la realidad, las sociedades ideales carecerían de sentido. Una vez que se han establecido las imperfecciones de la sociedad, se produce su compensación (*función compensatoria*). Así, como ha señalado Lyman T. Sargent, la escasez de bienes materiales se transforma en abundancia, la maldad humana en bondad natural, y de la injusticia creada por las normas jurídicas se pasa a las normas jurídicas como instrumentos de creación de justicia (1994, 3-4). Pues bien, esas dos funciones son las únicas que se encuentran en todos los modelos de sociedad ideal ya que las otras dos funciones destacables (la función *escapista* y la función *terapéutica*) se anulan una a la otra al plantear la posibilidad o imposibilidad de llevar a cabo el proyecto de reforma o el programa político, esto es, el procedimiento que ha de seguirse para que la realidad y el ideal converjan.

Igualmente, en todos los modelos de sociedad se produce una transformación radical del entorno natural, de la naturaleza humana o de las instituciones formales de gobierno, que son algunos de los elementos que condicionan directamente la vida de las personas. La radicalidad del cambio es, por lo tanto, el cuarto elemento común. Este cambio radical supone que existe una total y completa diferencia entre la sociedad real, que puede ser considerada como distópica, y la sociedad imaginada, que siempre se presenta como eutópica, porque estará fundada en los nuevos principios. Incluso en

un modelo de sociedad ideal que reprodujese una propuesta ideológica conservadora el cambio propuesto sería radical pues o bien pretenden transformar la realidad retornando a modelos de vida primitivos o bien representan una realidad inexistente que funciona como ideal al que tender. La sociedad ideal supone una inversión total de la realidad con lo que la radicalidad del cambio manifiesta la idea de *the world turned upside down*.

El carácter radical del cambio permite deducir, según Susan Groag Bell, que el utopista no crea sobre la nada sino que la realidad histórica actúa como fuente principal de inspiración (133). Esto es, hay una influencia *de* la Historia. Los utopistas no son seres de naturaleza maravillosa y no disfrutan del don de la profecía, y, además, las utopías no son simples predicciones o pronósticos; es cierto que los utopistas pueden anticipar la realidad pero sus visiones están influidas por la sociedad en la cual se conciben. Las sociedades ideales son, en este sentido, históricas ya que están determinadas por sus relaciones con la realidad. Este principio —que constituye la quinta semejanza— no es unidireccional sino bidireccional porque esas propuestas utópicas también influyen *en* la Historia, esto es, han inspirado la adopción de reformas sociales y políticas concretas y reales. Así, por ejemplo, Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, en sus proyectos de reforma en la zona de Santa Fe (Nueva España) pretendió adaptar la vida de los indios al esquema ideal propuesto por Moro. James Harrington en *Oceana* modeló, por su parte, un sistema de gobierno republicano que estaba muy influido por la práctica de la República Veneciana contemporánea y que influyó en el siglo XVIII en las Constituciones de Massachusetts, Carolina, Pennsylvania y New Jersey, y en la misma Constitución de los Estados Unidos (Kumar, 1992, 67-69).

La sexta nota común a todas las sociedades ideales es la inmortalidad de la forma óptima de gobierno que se propone. El pensamiento político utópico se despoja de la idea de la irremediable decadencia que presidía la reflexión política clásica. La inmortalidad de la república significa que una vez constituida la sociedad ideal, salvo que se modifiquen las leyes fundamentales —*ordini*— o las condiciones materiales iniciales de la sociedad, el sistema creado permanecerá eternamente. Así lo muestra Henry Neville en *The Isle of Pines* al describir una sociedad en que se cuenta cómo y por qué se produce el paso de un modelo de sociedad a otro. En un principio, en la isla se mantenía una situación social idílica debido a la abundancia de bienes, bondad de las personas e inexistencia de complejidad social. Esta situación desaparece cuando aumenta el número de personas y las relaciones interpersonales se complican. Por ese motivo se produce un nuevo acto de fundación de la sociedad, en el que se establecen normas jurídicas que buscan dar esta-

bilidad y permanencia a la sociedad (187-222). La inmortalidad significa que no habrá una ulterior evolución que suponga una degradación del nivel alcanzado, lo cual no excluye, en mi opinión, que en ciertos modelos de sociedad ideal no vayan a producirse ciertas readaptaciones de las *leggi*, instituciones o costumbres existentes para mejorar si cabe (2). Así, por ejemplo, en *Nova Solyma* y *La Città del Sole* escritas por Samuel Gott y Tomás Campanella, respectivamente, puede observarse cómo se ha producido, o no se descarta que pueda producirse, una transformación de ciertas instituciones de la sociedad. Así, Samuel Gott escribió: «No penséis, hijos, que desdeñamos adoptar las cosas que sean realmente buenas por el hecho de que tengan su origen en naciones distintas a la nuestra» (56). Tomás Campanella, por su parte, escribió: «Haré que se envíen algunos barcos cada año en busca de nuevos descubrimientos, y que se designe a algunos hombres discretos para que viajen a los reinos vecinos por tierra, y observen las invenciones técnicas y las buenas leyes de otros países, sus costumbres, alteraciones o cualquier otra cosa, referente a la guerra o a la paz, que se dirija al bien común» (178). Y no olvidemos que cuando Rafael Hitlodeo llega a la isla de Utopía ya han pasado 1789 años desde la fundación de la misma por Utopo, se han ido viviendo ciertos cambios y no se descartan en el futuro. En esa intrahistoria de la sociedad ideal, se ha ido produciendo mediante actos voluntarios o involuntarios, conscientes o inconscientes, una evolución en las costumbres, comportamientos de las personas o formas de actuación gubernamental, que ha provocado la necesidad de creación de nuevas normas jurídicas o de readaptación de las ya existentes (Ramiro, 2002, 335).

La séptima y última nota común a todos los modelos de sociedad ideal es el carácter terrenal. A diferencia del paraíso ultraterreno ofrecido por la Iglesia, en los modelos de sociedad ideal la perfección social e institucional se disfruta durante la vida terrenal, no siendo necesario fallecer para alcanzarlo. Esta razón justifica que, por regla general, todas las sociedades ideales hayan sido consideradas herejías al negar la ultraterrenalidad de la salvación (Frank, 1953). El obispo Goodman ejemplifica esta postura cuando afirma que «si el Paraíso había de ser replantado en la Tierra, Dios nunca habría expulsado al hombre del Paraíso» (citado por Kumar, 1985a, 22). El carácter terrenal de todos los modelos de sociedad ideal se acentúa indicando que a esa tierra maravillosa puede accederse tras un viaje; comparando sus instituciones con las de

(2) La distinción entre *leggi* y *ordini* es importante porque las primeras son leyes ordinarias que están sujetas a una mayor adaptación a las circunstancias, lo cual favorece su transformación; las segundas determinan la estructura política básica de la sociedad y su cambio resulta más complicado porque supone cambiar el modelo de sociedad.

sociedades realmente existentes; o desarrollando el proyecto en una zona geográfica concreta, de la cual se dan hasta los más mínimos detalles.

3. MODELOS DE SOCIEDAD IDEAL

La existencia de esa serie de siete semejanzas entre los diferentes modelos de sociedad ideal no empaña la presencia de una serie de diferencias que también son sumamente relevantes y sobre las que se funda la tipología de sociedades ideales. En este apartado presento, pues, los distintos modelos de sociedad ideal que pueden encontrarse en las obras que forman parte de la tradición utópica y con los que se pueden establecer las relaciones de complementariedad con las ideologías políticas.

La tipología de la que parte este estudio ha sido formulada por J.C. Davis (1968, 165-176) y la ha desarrollado ampliamente en su libro *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700*, y está compuesta por los modelos de Cucaña (Abundantia), Arcadia (Naturalia), República Moral Perfecta (Moralia), Millennium y Utopia (Davis, 1985; Ramiro, 2002). Cada uno de ellos presenta una serie de elementos materiales, funcionales e históricos que les singularizan respecto de los demás y que son importantes para el argumento aquí planteado ya que esos elementos van a condicionar la posible adscripción de una ideología política determinada.

A lo largo de los últimos treinta años se han ido sucediendo diferentes aproximaciones al estudio de los distintos modelos de sociedad ideal que, en mi opinión, no siempre son inconciliables. Autores como Frank Manuel y Fritz Manuel en su libro *El pensamiento utópico en el mundo occidental* realizan una historia general del pensamiento utópico sin utilizar una tipología sino una sucesión encadenada de autores y obras agrupados en constelaciones (Manuel y Manuel, 1984). Otro grupo de autores —entre los que destacan las propuestas de Lewis Mumford y Lyman T. Sargent— han adoptado una *postura funcional* porque han centrado su mirada en el modo de actuación de las sociedades ideales (Mumford, 1962; Sargent, 1967). El tercer grupo de autores —Judith Shklar y Elizabeth Hansot— adopta una *postura histórica*, la cual sólo es válida para alguno de los modelos de sociedad ideal, ya que distinguen etapas concretas en la historia del pensamiento utópico basándose en la posibilidad de realizar la propuesta de reforma que incluye la sociedad ideal (Hansot, 1974; Shklar, 1982). Por último, un cuarto grupo de autores —J.C. Davis y Raymond Trousson— establecen una tipología de sociedades ideales que se basa en los elementos materiales que definen a cada una de ellas (Davis, 1968; Trousson, 1995). La búsqueda de la

complementariedad entre ideología y utopía que definiendo en este trabajo debe mucho a esta *postura material* porque creo que sólo desde esta perspectiva es posible llegar a comprender la complementariedad con todas sus implicaciones.

3.1. *Abundantia*

Abundantia es, según Arthur Morton, «la tierra donde todas las cosas se convierten en realidad» (14). Éste es el modelo de sociedad ideal más próximo al sueño pues, aunque la realidad social haya influido a la hora de realizar la crítica y la compensación de los defectos, la solución que aporta no es nada más —¡y nada menos!— que un sueño que constituye «un refugio para las gentes débiles e incultas» (Demerson 533). Es el paraíso del *hombre pobre*, de la clase social más desfavorecida (Ackerman 6), que quiere escapar de la realidad angustiosa presidida por la tiranía de las necesidades (Morton 14; Kumar, 1985a, 194). Peter Burke afirma, en este sentido, que esta tierra ideal constituye un agradable descanso de la lucha cotidiana que se tenía por ganar los medios de subsistencia necesarios (199). En la obra anónima *Lamento de un poveretto huomo sopra la carestia* se puede leer: «Gocemos hoy y festejemos / todos en buena compañía / desde que cruel carestía / no nos hace padecer» (citado por Ginzburg 132).

En las obras que conforman este modelo de sociedad ideal «los conflictos no se eliminan cambiando el carácter del hombre ni mediante elaboradas modificaciones sociales, sino por la más plena satisfacción privada de los apetitos de los hombres» (Davis, 1985, 31). Éste es un modelo de sociedad ideal construido sobre la base de un entorno natural (3) que, de manera espontánea y fantástica, produce abundantes bienes materiales destinados a satisfacer, sin necesidad de realizar ningún esfuerzo, todos los deseos y necesidades que una persona pueda tener. Por este motivo, en la comarca descrita en *La Tierra de Cucaña* «hay ríos anchos y magníficos / de aceite, leche, miel y vino (...) Cada quien toma lo que apetece / por derecho, para hartarse» (citado por Davis, 1985, 30).

(3) A partir de finales del siglo XIX y principios del XX aparecen una serie de obras en que el entorno natural es sustituido por un entorno artificial dominado por las máquinas movidas por electricidad, como puede ser el caso de JOSEPH FRASER, *Melbourne and Mars; My Mysterious Life on Two Planets*, publicada en 1889, en la que se describe una sociedad donde existe abundancia de bienes materiales gracias a los avances tecnológicos y a que las máquinas eléctricas hacen todo el trabajo (Moore, 2004).

Abundancia es, por lo tanto, un modelo de sociedad ideal en el que se realiza la tendencia del género humano de obtener las necesidades de la vida con el máximo nivel de confort y el mínimo de esfuerzo (Ackerman 9). Las personas no tienen que preocuparse por obtener, producir o necesitar los bienes ya que la naturaleza se adelanta a sus deseos y los produce en suficiente cantidad. Este anhelo por satisfacer los deseos sin realizar ningún esfuerzo es un elemento clave y novedoso puesto que sólo puede encontrarse en este modelo de sociedad ideal (Ackerman 79; Demerson 531; Zaganelli 144). El resto de sociedades ideales también son abundantes, pero en ellos o se necesita trabajar o sólo se satisfacen las necesidades básicas. Abundancia es el único modelo en el que la más absoluta abundancia está garantizada y se disfruta sin realizar ningún esfuerzo. Los encargados de mantener este sistema social no pueden ser, por lo tanto, ni el ingenio ni el esfuerzo humanos sino que la responsabilidad recae en el entorno natural, el cual ha sido convenientemente idealizado. Como señala Guy Demerson, «la voluntad y la acción del hombre no intervienen en el advenimiento de este reino de compensación» (543). El trabajo personal, además, tiene una valoración negativa hasta el punto de considerarlo un actividad delictiva. Así en *Relación en que se manifiesta el descubrimiento de una isla llamada Jauja, la más rica y abundante de todo cuanto hay en el mundo, descubierta por el afortunado capitán llamado Longares. Compuesta por un marinero que iba en el navío que la descubrió, como uno de los testigos de vista de lo que aquí se refiere* se lee: «La capital de esta isla / de tanto placer y encanto, / es la incomparable Jauja, / ciudad deliciosa, y tanto, / que allí ninguna persona / puede aplicarse al trabajo, / y al que trabaja le dan / doscientos azotes agrios, / y sin orejas le arrojan / de esta tierra desterrado» (Caro Baroja 416). En esta sociedad ideal han desaparecido los conflictos, las riñas, las discusiones. Todo el mundo es igual e igualmente libre. Ni el Derecho ni la institución de la propiedad tienen allí sentido y tampoco son necesarios jueces, abogados o alguaciles. Así, en *La Tierra de Cucaña* puede leerse: «Puesto que no hay desconfianza entre ellos no hay conflictos civiles, y mantienen su amor por la unidad y la concordia a lo largo de la vida» (citado por Morton 20), y en *An Invitation to Lubberland* se afirma que «no hay Derecho ni minutas de abogados, / todos los hombres están libres de ira; / Todo el mundo hace lo que le place / sin juez ni jurado» (citado por Ackerman 162).

Las precisas localizaciones geográfica y temporal también son importantes porque, en las obras donde aparecen este tipo de descripciones fantásticas, la sociedad se sitúa temporalmente en *el ahora* y geográficamente en *el allí*. Esto es, Abundancia se presenta como un paraíso terrenal que «coexiste» con la sociedad real pero que está localizado en un punto geográfico dis-

tante al que, por lo general, hay que acceder tras un viaje por mar (Graus 8). Como señala Guy Demerson, este tipo de sociedad ideal está aislado, «separado del mundo por su naturaleza, leyes físicas y tabúes, y por la Naturaleza, mares, distancias» (538-539). Este aislamiento lo encontramos descrito en *An Invitation to Lubberland*: «Sabemos que hay un barco / navegando por el río / que viene desde Lubberland (...) / Dicen que esta tierra sólo está / A doscientas leguas de Dover» (citado por Ackerman 160).

Este distanciamiento de la realidad permite que se acentúe su carácter onírico, aunque esto no debe hacer olvidar que el modelo de sociedad ideal de Abundancia realiza una aguda crítica de la realidad pues, por ejemplo, al despreciar el trabajo se olvida la maldición bíblica; y al localizar este paraíso terrenal en el Oeste se obvia que el religioso está en el Este. De este modo también se acentúa la contraposición entre la sociedad ideal y la realidad (Pasero 181). En cualquier caso, la crítica que se materializa en el modelo de Abundancia no puede servir de eficaz paliativo de los males sociales porque no puede llevarse a la práctica al no respetar la posibilidad histórica (4).

3.2. *Naturalia*

La sociedad ideal de *Naturalia* es un *locus amoenus* que supone un rechazo frontal de las instituciones sociales y políticas, de la civilización, de la ciudad, y, como consecuencia de este rechazo, se produce la integración del ser humano con la naturaleza (Levin 33; Trousson 52). Este modelo de sociedad ideal implica el retorno de los hombres y las mujeres al estado de naturaleza, lo cual significa que, junto a un concepto positivo de naturaleza humana, se enfatice la recuperación de una vida más sencilla (Davis, 1968, 174). En el modelo de *Naturalia* se describe cómo es la vida de los hombres y las mujeres que no han salido del estado de naturaleza anterior al contrato social porque la generosidad del entorno natural y la bondad del ser humano han evitado la «guerra de todos contra todos» descrita por Thomas Hobbes o «los conflictos latentes» de John Locke.

Naturalia es un modelo de sociedad ideal en el que, como afirma Alexandre Cioranescu, se realiza un exorcismo de la realidad con el que se declara la existencia de una época histórica que ha sido infinitamente más feliz que la presente y debe recuperarse, lo cual constituye una manifestación de la

(4) Contra la faceta crítica de Abundancia se han manifestado FRYE, 1984; FORTUNATI Y ZUCCHINI, 1989; MAMOLI ZORZI, 1989. Acerca de los requisitos para respetar la posibilidad histórica véase MOYLAN, 1986.

tendencia natural «a proyectar hacia atrás, y encontrar la mejor parte de nuestra vida en la esfera de las memorias» (58) (5). En este sentido, el *socialista utópico* William Morris en uno de sus escritos políticos afirmó: «No somos nosotros los que podemos desarrollar el nuevo orden social; las épocas pasadas ya han hecho la mayor parte de este trabajo por nosotros» (1979, 157). En *Naturalia* se manejan modos de vida pretéritos que se proponen como solución futura de los problemas sociales actuales, produciéndose, por lo tanto, la contraposición entre *el ahora* y *el entonces*, proyectándose hacia *el mañana*.

Se recupera el pasado para contrastarlo con el presente, obteniendo como resultado de esa labor de contraste una evaluación negativa de éste (Racine 122). Por tal motivo, en las obras que conforman el modelo de *Naturalia* se celebra el primitivismo social (Lovejoy y Boas 14-15), esto es, se ensalza e idealiza un modo de vida pretérito, el cual es más simple al encontrarse en un momento de desarrollo anterior. Esto hace Michel de Montaigne cuando en *De los Canibales* describe cómo es la vida de un grupo social que mantiene una vida simple (los pueblos recién descubiertos en el continente americano), y convierte ese patrón de vida en la solución de los problemas sociales y políticos que padecen las sociedades europeas.

«Nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo. Tan salvajes son como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes, desviándolos del orden común» (164-165) (6).

(5) Es muy interesante el análisis que de la localización temporal hacen BARBARA GOODWIN y KEITH TAYLOR ya que sostienen que la idealización del pasado supone la realización de una crítica del presente que es fatalista y no constructiva (198). También es interesante reseñar que VINCENT GEOGHEGAN y ERIC HOBSBAWM sostienen que esta mirada al pasado no es incompatible con la idea de progreso porque volver a hacer las cosas de la forma en que las hacían no supone un retroceso, sino que también puede suponer un avance (GEOGHEGAN 198-199, y HOBSBAWM, 1972, 6). En sentido contrario se han pronunciado NELL EURICH, BARBARA GOODWIN y KEITH TAYLOR cuando afirman que todo primitivismo es una negación del concepto de progreso (EURICH 40; y GOODWIN y TAYLOR 23).

(6) Eso mismo ocurriría en el caso de WILLIAM MORRIS (GEOGHEGAN 205). No obstante, como señala BEATRIZ FERNÁNDEZ, si bien es cierto que en la literatura arcádica se recogen ciertas lecciones de la Historia, estas lecciones pueden ser ficticias o haber sido idealizadas o mitificadas hasta desvirtuarlas (84).

J.C. Davis sostiene que en este modelo de sociedad ideal «su ignorancia técnica se presenta como una ventaja, una parte de su libertad respecto de los “beneficios” de la civilización» (1987a, 85). En este sentido William Morris describe en *News from Nowhere* una sociedad en el año 2152 muy distinta a la 1890 ya que en lugar de las grandes fábricas el trabajo manual se realiza en talleres más propios del Renacimiento (1995, 48).

Este retorno a la vida primitiva implica que en la sociedad se mantienen unas relaciones sociales menos complicadas, siendo una de las consecuencias la desaparición de todas las instituciones y normas jurídicas. Así lo expresa William Morris en *News from Nowhere*:

«¿Qué clase de gobierno tenéis? ¿Ha triunfado finalmente el republicanism o habéis llegado a una mera dictadura, la cual algunas personas en el siglo diecinueve solían profetizar como el último efecto de la democracia? —pregunta Guest—. No tenemos nada que tú, un nativo de otro planeta, llamarías gobierno (...) el hombre no necesita un elaborado sistema de gobierno, con su ejército, marina y policía, para obligarle a seguir el deseo de la mayoría de sus *iguales*» (77-81).

Por otro lado, el retorno al estado de naturaleza determina, primero, que las personas hayan reducido el nivel de exigencias y, en segundo lugar, que hayan recuperado su primigenia naturaleza. La unión de ambos factores permite el mantenimiento de la sociedad ideal y, según J.C. Davis, esa unión hace de este modelo de sociedad ideal algo singular porque su construcción se centra no sólo sobre la abundancia del mundo natural sino también sobre la naturaleza humana: «la tradición arcádica resuelve el problema colectivo postulando tanto una abundancia de satisfacciones como una moderación o simplificación de los deseos a nivel natural» (1985, 33-36).

3.3. *Moralia*

El tercer modelo se denomina *Moralia* y pretende *enderezar el tronco torcido de la naturaleza humana* (Eclesiastés, 7:13). El objetivo principal que se plantea en este modelo de sociedad ideal es la reforma de la naturaleza humana porque «los problemas sociales son entendidos y resueltos en términos personales y morales» (Davis, 1968, 170), y esto debe hacerse a través de una acción positiva y directa del ser humano hacia el ser humano. Esta es una sociedad ideal que no depende de ninguna condición supranatural, de ninguna intervención divina que cambie el cosmos, la naturaleza humana, o el curso de la historia. Las obras y los autores que se encuadran en este modelo de sociedad ideal no constituyen una simple vía de escape de la

realidad, sino que se enfrentan seriamente con todos los problemas de su sociedad ofreciendo soluciones prácticas y realizables con detalles minuciosos (Eliav-Feldon 129), constituyendo un modelo de sociedad ideal encuadrable en la categoría de *utopía de reconstrucción* de Lewis Mumford (1962) (7).

En este modelo de sociedad ideal no se ensalza el entorno natural ya que «el problema colectivo quedaba resuelto, no aumentando la gama ni la cantidad de las satisfacciones disponibles, sino por una limitación personal del apetito de lo que existía para cada grupo e individuo» (Davis, 1985, 40). Tampoco se confía en la Providencia porque en Moralia se tiene la certeza de que el ser humano es capaz de solucionar a través de sus actos los problemas sociales que existen debido, precisamente, a sus acciones. El elemento definitorio de Moralia, la creación de un ser humano virtuoso, tampoco se logra por la utilización del Derecho y la imposición coactiva de comportamientos sino a través de un orden moral perfecto que condiciona los comportamientos de las personas logrando adhesión al mismo. Por lo tanto, Moralia depende en última instancia para su implementación del desarrollo de un proceso educativo adecuado para lograr la reforma de la naturaleza humana a través de las virtudes. La educación se convierte en un instrumento clave ya que logra la reforma moral de las personas haciendo innecesarios los mandatos externos. A través de la educación se logrará que entre las personas existan una serie de valores compartidos que facilitarán la vida en sociedad y reducirán los conflictos. En este sentido, Arthur Ferguson señala que en esta apuesta política se entendía que si los fallos de la sociedad se debían a las males acciones de las personas «sólo la regeneración moral podía efectuar una cura completa o definitiva» (315).

Moralía se singulariza, pues, como modelo de sociedad ideal porque considera que el ser humano es, al tiempo, la causa y la solución de los problemas sociales. Como indica J.C. Davis, «la república moral perfecta asume que la falta no está en nuestras estrellas sino en nosotros mismos, que los problemas sociales no son un producto de deficiencias naturales o un fallo ordenado por la naturaleza, o incluso del mismo orden social, sino que surge de los fallos morales de los miembros individuales de la sociedad. La sociedad ideal concebida aquí es una sociedad perfecta hecha por el comportamiento moral ejemplar de cada individuo en su papel asignado» (1987b, 28). Se sostiene que sólo es posible remediar los problemas sociales con la recuperación de la naturaleza humana primigenia o con la construcción de una nueva naturaleza humana. Este tipo de sociedad ideal se basa en la idea del

(7) Salvo ciertas excepciones, como puede *Los viajes de Sir John Mandeville* (2001), el proyecto de reforma social propuesto en Moralia ha tenido influencia en la Historia.

gobierno personal, es decir, la mejoría social sólo se logrará cuando los gobernantes y los gobernados tengan un alto grado de perfección moral y sean virtuosos. La recuperación de las virtudes y su ejercicio permanente por parte de gobernantes y gobernados es la única vía de solución (Kruger Born 127). Así, por ejemplo, se expresaron Bartolomeo Sacchi y Erasmo de Róterdam. El primero de ellos escribió en *De Principe*: «El mejor gobernante es en la mayor parte de los casos mejor que las leyes» (Sacchi 99). Erasmo, por su parte, sostenía en *Institutio Principis Christiani* lo siguiente: «Platón en ninguna otra cosa muestra más diligencia que en formar guardianes para su república y quiere que éstos aventajen a los demás no en riquezas, no en joyas, no en su modo de vestir, no en las imágenes de sus antepasados, no en su escolta, sino en su sola sabiduría (...) Nada hay más deseable para un buen príncipe que tener los mejores súbditos» (4 y 168).

En este modelo de sociedad ideal el ser humano se convierte en el arquitecto de la misma y aspira a moldear la sociedad, creando una forma política inmutable, inalterable, perfecta a través de la educación y el comportamiento virtuoso (Skinner 121). En este sentido, puede afirmarse que Moralia es un modelo de sociedad ideal que está presidido por el optimismo antropológico, el cual se manifiesta de tres maneras distintas: el ser humano como ejecutor de la reforma; el ser humano como objeto de la reforma; y el ser humano como ser con una naturaleza bondadosa.

En Moralia, la reforma que los hombres y las mujeres sufren en su comportamiento hace que se encuentren *determinados* a llevar una vida virtuosa como fruto de la regeneración moral que han sufrido. Por tal motivo, la virtud de la justicia no es algo deontológico en el ser humano sino ontológico. Jean Grave, un autor anarquista a caballo entre los siglos XIX y XX, escribió en *Las Aventuras de Nono*: «Aquí lo que se pedirá en primer término es que seas tú mismo; luego que seas franco, leal, que digas lo que pienses, que obres en conformidad con tu pensamiento, que no hagas a tus compañeros lo que no querrías que hiciesen contigo; que seas respecto de ellos lo que desearías que fuesen hacia ti» (35). La educación adquirida, las virtudes practicadas, los ejemplos recibidos, hacen que la elección y el comportamiento que desarrolle todo ser humano sean siempre los correctos. La realización del orden moral prescrito siempre se verá realizado de forma perfecta (Davis, 1987b, 8). Moralia se convierte de este modo en una sociedad ideal habitada no por personas sino por ángeles.

«Si todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada ni el derecho. ¿Para qué les servirían cuando albergan el Espíritu Santo en su corazón que les adoctrina y que hace que no cometan in-

justicia contra nadie, que amen a todos, que sufran injusticia por todos gustosa y alegremente, incluso la muerte? (...) El justo hace por sí solo todo lo que exigen todas las leyes y más (...) El buen árbol no necesita doctrina ni leyes para dar buenos frutos, pues su propia naturaleza hace que los produzca sin doctrina ni leyes, según su especie. Yo tendría por loco a quien escribiera un libro para un manzano, lleno de leyes y preceptos sobre cómo debería producir manzanas y no espinas, pues por su propia naturaleza lo hace mejor que lo que aquél pudiera escribir y ordenar con todos sus libros. De la misma manera, todos los cristianos tienen una naturaleza por el espíritu y por la fe para obrar bien y justamente, más de lo que se les podría enseñar con todas las leyes, y no necesitan para sí mismos ninguna ley ni ningún derecho» (Lutero 29) (8).

En Moralia se alcanza la mítica autoidentidad entre el *buen hombre* y el *buen ciudadano* (Kolakowski, 1976). Esta autoidentidad supone que las personas no realizarán comportamientos contrarios a la norma jurídico o moral establecida o mantendrán posturas ideológicas contrarias al sistema político y, por lo tanto, no van a ser necesarias las estructuras formales (el Derecho) encargadas de solucionar los conflictos sociales derivados de la naturaleza torcida del ser humano. La autoidentidad no significa otra cosa que la determinación del comportamiento y su carácter necesario. Ambos elementos se acentúan, según Arthur Ferguson, porque este tipo de pensamiento político sostenía que «si los hombres actuasen como deberían, la sociedad funcionaría sin problemas como una jerarquía de estados y grupos funcionales, cada uno ejecutando su tarea asignada para el bienestar de la totalidad, cada uno trabajando como miembros u órganos del cuerpo político, ninguno buscando usurpar el lugar o prerrogativa de los otros» (57-58).

3.4. *Millennium*

Millennium es el modelo de sociedad ideal que mantiene la vinculación más estrecha con la religión (Kumar, 1985b, 2). Esto se debe a que, en primer lugar, Millennium es considerado una herejía porque permite a los seres humanos recuperar el paraíso en este mundo. La sociedad milenarista se alcanza *aquí* y en esta vida, tal y como la presentaron, entre otros, Girolamo Savoranola o Gerrard Winstanley en la ciudad italiana de Florencia o en el condado inglés de Surrey, respectivamente. En segundo lugar, porque es un modelo de sociedad ideal que, en su advenimiento o construcción, directa-

(8) En realidad Lutero no era partidario de esta opción porque «vehementemente rechaza la idea que los hombres en su vida terrena puedan alcanzar la perfección» (PASSMORE 14).

mente depende de la acción de una fuerza ultraterrena trascendental. Y, en tercer lugar, porque sus raíces más profundas se encuentran en las religiones judaica y cristiana (Popkin 68; Olson 26-30; *Libro de Isaías* 25:8, 35:10 y 67:17-25; *Libro de Ezequiel*, 40-48; *Libro del Apocalipsis*, 20-21). Esta presencia y dependencia que tiene Millennium de elementos religiosos ha hecho que J.F.C. Harrison haya indicado que el modelo de Utopía es la versión secular del milenio, o alternatively, que el milenio sea la forma religiosa de Utopía (65).

La presencia de elementos religiosos ayuda a comprender cómo se articulan los dos elementos característicos de este modelo de sociedad ideal (9). La primera nota característica es que para destruir la sociedad existente y edificar la sociedad ideal se depende de los actos de una Fuerza trascendental (Davis, 1987b, 8-9). La segunda nota es el proceso de advenimiento de la sociedad ideal, el cual se caracteriza por una visión lineal de la Historia que supone un paso determinado por distintas etapas hasta la llegada a una última —e inminente— en la que se producirá la constitución de la sociedad ideal (Hobsbawm, 1974, 94; Talmon, 1962, 139).

En este modelo de sociedad ideal no se confía la reforma radical de la sociedad a la implantación de un sistema educativo, de una nueva estructura formal de gobierno, a la generosidad del entorno natural o a la benevolencia o capacidad del ser humano. En el pensamiento milenarista «se asume que la naturaleza y el hombre serán transformados por una fuerza que surge y que actúa independientemente de las voluntades de los hombres y de las mujeres individuales» (Davis, 1987b, 8-9). En este sentido, Luc Racine ha mantenido que este modelo de sociedad ideal no se logrará a través de la técnica, la ciencia o la racionalización de las relaciones sociales (121). Es más, el modelo de Millennium, como ha señalado J.C. Davis, es el modelo diametralmente opuesto a Utopía debido a su antiformalismo (1998, 57-66). En este sentido, Gerrard Winstanley en *A Letter to the Lord Fairfax and his Council of War* sentenció: «¿Qué necesidad tenemos de leyes exteriores, egoístas y confusas, para apoyar el poder de la avaricia, cuando tenemos la justa ley escrita en nuestros corazones, enseñándonos a caminar rectamente con la creación?» (1965a, 284).

La construcción de este modelo de sociedad ideal que supone la consecución de la perfección social depende, pues, de la necesaria intervención de esa fuerza ultraterrenal y milagrosa. Como afirma Yonina Talmon, «los se-

(9) Los dos elementos principales del movimiento milenarista pueden ser interpretados en clave religiosa o en clave secular ya que el sentido literal ha dejado su lugar a un sentido extensivo (TALMON, 1979; HOLSTUN, 1987).

guidores no son protagonistas de la revolución; esperan que se lleve a cabo milagrosamente desde arriba. En última instancia, la iniciativa y el poder para producir la transformación residen en la divinidad» (1979, 108). De nuevo Gerrard Winstanley ilustra esta idea en *The New Law of Righteousness*: «Toda la tierra que vemos está corrompida, y no puede ser purgada por la mano de las criaturas humanas (...) por lo tanto sólo tiene la mano del Señor poder para hacerlo» (1965b, 108).

No obstante, la acción del ser humano no llega a desaparecer por completo ya que las personas se convierten en el *instrumento idóneo* para realizar todas aquellas acciones, incluso violentas, encaminadas a facilitar el advenimiento de la sociedad milenaria. Frank Manuel y Fritzie Manuel, afirman que junto a los movimientos milenaristas pasivos estaban los grupos milenaristas que «sostenían que era deber del hombre participar en la obra de Dios a través de la acción directa, predicando, convirtiendo, dando testimonio de la verdad y, de presentarse el caso, blandiendo la espada contra los secuaces del Anticristo, los enemigos de la guerra divina» (263). En este mismo sentido Norman Cohn afirma que los taboritas «no contentos con esperar la destrucción de los ateos por medio de un milagro, los predicadores invitaron a los fieles para que llevaran a cabo la necesaria purificación de la tierra por sí mismos [había] una obligación ineludible del elegido de matar en nombre del Señor» (212). En el siguiente texto de los hermanos taboritas se refleja dicha idea:

«En adelante será el momento de la venganza y de las represalias contra los malvados, con la espada o con el fuego, de suerte que todos los adversarios de la Ley de Dios morirán con la espada o con el fuego, o de cualquier otra forma violenta (...) En esta época de venganza, los hermanos de Tabor son los ángeles de Dios enviados para llevarse de las ciudades, pueblos y aldeas a los buenos, al igual que hizo Lot de Sodoma (...) Los hermanos taboritas deben, con las armas y con el fuego vengar a Dios de sus enemigos, de todas las ciudades, pueblos y aldeas (...) Toda iglesia, capilla o cualquier otro lugar edificio dedicado al Señor Dios o de cualquier otro santo deberá ser destruido o quemado como lugar de idolatría» (citado por Mitra y Granda, 340-344).

Este tipo de intervención que se solicita a las personas para la construcción de la sociedad ideal ha determinado que el modelo de sociedad ideal que representa Millennium también pueda ser considerado como una *utopía de reconstrucción* porque, como subraya Norman Cohn, históricamente se han implementado diversos proyectos de reforma ético-político que se ajustan a dicho modelo (281).

Por otro lado, como se desprende del texto de los hermanos de Tabor, en el modelo de Millennium se produce una selección de las personas que van a

conseguir una mejor vida. Según Perez Zagorin, en los movimientos milenaristas se «estableció una clara separación entre los elegidos y los ateos, que estaban condenados a la destrucción con el paso del viejo designio divino (...) [se] pensaba que [se] podía castigar merecidamente a todos estos enemigos del Señor, como anticipo del levantamiento de la excomunión de la humanidad a través del gobierno temporal de Cristo y sus santos» (203). Sólo los adeptos van a beneficiarse de la situación. Henry More en *An explanation of the grand mystery of Godliness; or A true and faithfull representation of the everlasting Gospel of Jesus Christ* lo expresa de la siguiente forma: «Cristo creará para todos aquellos que son sus seguros y obedientes, el espíritu de la verdad y la justicia, y les dará la vida eterna» (citado por Tuveson 95).

El Milenarismo no propone, por lo tanto, una solución individual sino colectiva porque ofrece la salvación a todas las personas que formen parte del grupo de creyentes que rodean al líder carismático. Como señala Norman Cohn, «los pobres no crearon su fe milenarista, sino que la recibieron de presuntos profetas y mesías» (15). Así, existe una clara diferencia en el grupo milenarista desde un punto de vista funcional: por un lado, el creador o creadores de la fe y, por otro lado, los receptores de la misma que otorgan presencia y relevancia al grupo en la sociedad. Esta masa popular, según Alfred Braunthal, se encuentra formada por «el estrato social más bajo», porque para ellos «el descenso a la Tierra de la Nueva Jerusalén significaría la liberación social y económica de la opresión y de la miseria. Así la rebelión religiosa y los movimientos sociales estaban frecuentemente mezclados juntos» (148). En este sentido el Millennium también es una sociedad ideal para los pobres y desamparados. Mientras tanto, el líder —una persona a la que se le ha revelado y encomendado una misión, o bien una persona que se considera de naturaleza divina (Cohn 39)— era el encargado de crear la fe, de interpretar la Historia, de transmitir las imágenes de la tierra prometida que mantenían la esperanza de las clases bajas. Era el encargado, en definitiva, de cumplir el «papel de ejemplo vivo de moralidad: ni ganar más ni vivir mejor, trabajar más duro, ser “puro”, sacrificar su felicidad particular (en la forma en que la vieja sociedad interpreta la felicidad) ante los ojos de todos» (Hobsbawm, 1974, 101).

En otro orden de cosas, la dependencia que en este modelo se tiene de la Fuerza trascendental irremediamente afecta al elemento formal porque la mayoría de las obras que lo componen no van a detallar ni de manera explícita ni minuciosamente cómo será la vida en la sociedad futura. Los autores suelen ser parcos a la hora de describir la nueva sociedad, puesto que se veían limitados en su competencia al depender la construcción de la intervención directa de esa fuerza (Finley 283). A pesar de esta parquedad, algu-

nos datos acerca del entorno natural y de la naturaleza humana si están presentes pues se afirma que en el nuevo mundo reinará la justicia, se establecerá un reino armonioso, habrá abundancia y las personas no cometerán iniquidad (Cohn 342). Esto, al menos, presupone que el cambio que sucederá será radical porque el nuevo orden traerá una transformación completa (Talmon, 1979, 105).

Por lo que se refiere a la segunda de las piezas claves para caracterizar a este modelo de sociedad ideal, cabe señalar con Krishan Kumar que el pensamiento milenarista ha introducido en sus esquemas explicativos, como uno de sus pilares básicos, los elementos de tiempo, proceso e historia (1992, 7). Como apunta J.C. Davis, esto ha hecho que en el milenarismo se esté más interesado en el proceso que en el resultado (1985, 43-44). Millenium puede identificarse con una concreta filosofía de la historia en la que la idea de progreso cobra especial relevancia y la influencia de Joaquín de Fiore es evidente (Hall, 1920; Reeves, 1993). Se considera que el tiempo histórico tiene un decurso inevitable e irreplicable en varias etapas que encamina a los seres humanos y a la sociedad terrenal hacia un final determinado: la sociedad ideal y el fin de la Historia. Esta visión milenarista del proceso histórico supone adoptar una doctrina escatológica de progreso ya que, si bien acaba con el *eterno retorno* y las etapas dejadas atrás siempre son cualitativamente inferiores, se avanza irremediabilmente hacia la culminación de la historia (Braunthal 167-168). Además, esa última etapa generalmente se presenta como inminente. Así lo señala Gerrard Winstanley en *The New Law of Righteousness* cuando escribe: «Se aproxima el tiempo en el que Cristo acabará con toda ley, toda autoridad y todo poder» (1965b, 156).

3.5. Utopía (10)

El quinto modelo de sociedad ideal, epónimo del libro, nace y toma sus notas características a partir del *librito aureo* escrito en 1516 por Tomás Moro. Con *Utopía* Tomás Moro no sólo aporta nuevos ropajes a una reflexión política ya existente sino que también construye el neologismo. Así, la

(10) Con el fin de evitar problemas de ambigüedad y vaguedad la palabra «Utopía» hará referencia al modelo de sociedad ideal que basa la reforma de la sociedad en la utilización permanente del Estado y del Derecho; «*Utopía*» hará referencia a la obra de TOMÁS MORO; Utopía será la isla descrita en *Utopía*; y «utopía» hará referencia a la propensión de las personas a soñar sociedades mejores que la de su presente con independencia del modelo al que se refiere y con total independencia de su viabilidad, practicabilidad o posibilidad de implementación (RAMIRO, 2002, 27).

novedad que aporta Tomás Moro es doble, por un lado, inicia una nueva forma de plantear un cierto tipo de reflexión política, y, por otro, crea la palabra que desde entonces viene utilizándose para denominar a un tipo de pensamiento determinado.

La principal nota característica en este modelo es que su construcción no se confía ni a la bondad del entorno natural o del ser humano ni a una Fuerza trascendental sino que depende del esfuerzo e ingenio humanos en el diseño de estructuras formales de gobierno de las personas y administración de las cosas. Esta característica afecta a la completa ordenación de la sociedad ideal. Así, en cuanto a la abundancia o escasez de bienes, como afirma Edward Thompson respecto de la sociedad ideal descrita por Johann Valentin Andreae, Christianopolis no es como Naturalia porque «la escasez ha de ser superada mediante una combinación de restricción en el consumo y una obligación universal al trabajo» (108). Por este motivo, la abundancia que allí existe no es natural sino artificial, pues es fruto del ingenio humano. Así, en la isla descrita por Tomás Moro se dice: «¡Cómo mejoran la tierra, naturalmente ingrata, a fuerza de técnica y trabajo!» (162). La escasez de bienes materiales es algo contra lo que tiene que luchar el ingenio humano y, en ese sentido, Utopía es el único modelo de sociedad ideal en el que, y por diversas razones la labor científica tiene un papel relevante. La actividad científica es un modo de entender la naturaleza, haciéndola predecible al conocer sus leyes; sobreponiéndose a la contingencia de la *fortuna* (Davis, 1987a, 84). Además, la investigación científica tiene lugar porque «los nexos entre intención, acto y efecto no están garantizados», porque no se depende de una agencia de carácter no científico (*deus ex machina*) que redefine la relación entre la naturaleza y la sociedad humana, y porque el ser humano no ha perdido el deseo de mejorar la sociedad mediante nuevas maquinaciones (Davis, 1984, 27-28; Adams 376).

A pesar de que se mantiene la escasez de bienes materiales, en las obras que pueden adscribirse en este modelo no se padece escasez y, como reconocen Tomás Moro y Johann Valentin Andreae, no hay ni pobres ni mendigos porque una de las claves en estas sociedades es un nuevo sistema de distribución de los bienes (Moro 133; Andreae 171). De nuevo el trabajo del ser humano da sus frutos. En este sentido, un punto destacable es que la existencia en el modelo de Utopía de esta abundancia artificial es compatible con distintos mecanismos de propiedad, esto es, el régimen de propiedad tanto de la tierra como de los bienes materiales puede ser distinto según las obras (Eliav-Feldon 79). Así, Tomás Moro afirmó que la propiedad privada era un mal endémico de la sociedad que debía ser abolido y, en su lugar, debía establecerse un sistema de propiedad comunal de los bienes. Proponía la aboli-

ción del régimen de propiedad de los bienes porque consideraba que «Si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquélla subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad el angustioso e inevitable azote de la pobreza y de la miseria» (106). En cambio, James Harrington mantenía que en su nueva forma de organizar la sociedad política era preciso abolir el *viejo* sistema de propiedad y establecer uno *nuevo*, pues «Leyes fundamentales son las que establecen qué es lo que un hombre puede llamar suyo, es decir, la propiedad; y cuáles son los medios para que un hombre pueda gozar de lo suyo, es decir, la protección» (140). Contrastando las posturas de Moro y Harrington podemos comprender que no siempre se han mantenido las mismas soluciones para idénticos problemas ni en el pensamiento utópico *in toto* ni en cada una de las obras que componen un modelo concreto de sociedad ideal.

En el modelo de Utopía tampoco se confía en la naturaleza humana porque se considera que el ser humano no siempre va a comportarse de forma correcta pues ni su naturaleza ha sido reformada ni el sistema educativo es plenamente eficaz en esa tarea de *determinar* el comportamiento de la población y moldear la comunidad (Eliav-Feldon 77; Sargent, 1975, 89). Los hombres y mujeres en este tipo de sociedad ideal son capaces de delinquir y pecar, de actuar contra la norma jurídica o moral establecida. En el modelo de Utopía no se alcanza la autoidentidad que se logra en otros modelos de sociedad ideal. Utopía es el único modelo de sociedad ideal en el que es posible mantener la tensa convivencia entre buenas personas, buenos ciudadanos e infractores de las normas. Los autores que cultivaron este modelo de sociedad ideal «diferencian entre aquellos ciudadanos que han interiorizado los valores de la sociedad, aquéllos que sólo son capaces de reforma externa, y aquellos que son potencialmente desviados» (Davis, 1993, 24-25). Este pesimismo antropológico se suaviza porque, como señala Miriam Eliav-Feldon, se mantiene que puede haber unos pocos individuos excepcionales que sean capaces de legislar y gobernar la sociedad (109). Utopía aparece de nuevo como un modelo de sociedad ideal creado y mantenido por el esfuerzo, el ingenio y la laboriosidad de los hombres y mujeres; es un modelo *teándrico* porque el ser humano ha jugado a ser como Dios, un creador de mundos (Trousson 21). Como afirma Alexandre Cioranescu, en el modelo de Utopía el ser humano se responsabiliza del cambio del mundo (91). Y para cambiar la sociedad el instrumento básico que maneja es el Derecho, lo cual encaja perfectamente con esa confianza/desconfianza en la naturaleza humana porque se confía en una expresión de la voluntad del soberano y porque su uso evidencia la desconfianza en las personas (Eliav-Feldon 109).

Como dice J.C. Davis, el modelo de Utopía «se distingue por su busca de los medios legales, institucionales, burocráticos y educativos necesarios para producir una sociedad armoniosa» (1985, 364). J.H. Hexter es contundente en este aspecto cuando afirma que «*Utopía* implica que la naturaleza del hombre es de tal forma que depender de la conciencia humana para dar respuesta a las deficiencias del derecho interno es embarcarse en el insondable mar de la maldad humana dentro de un colador. En una sociedad ordenada de forma apropiada la fuerza masiva del derecho público realiza la función que en la teoría del derecho natural ineptamente se deja en exclusiva a una pequeña voz» (1961, 31). Como reitera Hexter, en este modelo de sociedad ideal los seres humanos no son «hombres que no han padecido la caída, inocentes de pecado, u hombres perfectos, incapaces de pecar (...) Utopía es la mejor de las *commonwealths*, y los utopianos son los mejores hombres; pero esto no es porque son de una materia o naturaleza mejor que la de otros hombres; es porque sus leyes, ordenanzas, enseñanzas y reglas de vida son de tal forma que hacen efectiva la capacidad del hombre para el bien, a la vez que suprimen su propensión natural hacia el mal» (1952, 59).

Como puede observarse, Utopía es un modelo de sociedad ideal que plantea el problema del gobierno óptimo desde una óptica diferente. Utopía, como dice Lee Cullen Khanna, ilustra una concreta actitud, una determinada visión que ilumina las causas del mal en el orden social (31). Visión que está determinada por el contexto histórico en el que se incluye la obra porque «los siglos XVI y XVII fueron un período en el que las organizaciones tradicionales estaban perdiendo terreno y los estados nacionales estaban consolidando y extendiendo sus poderes. Sólo el Estado, con el rápido crecimiento de la maquinaria de la administración, podía ser visto como capaz de dar abasto con el formidable volumen de problemas sociales y económicos, y con el miedo al caos» (Eliav-Feldon 128). Así, Utopía es el único modelo de sociedad ideal que funda en una nueva estructura formal de gobierno la solución de los problemas políticos y sociales que afectan a la sociedad.

El modelo de Utopía depende del Derecho tanto en su proceso de creación como en el de mantenimiento de manera imperecedera porque en este modelo las imperfecciones del entorno natural y de la naturaleza humana persisten, no son abolidas sino contenidas o contrarrestadas mediante el Derecho (Davis, 1991, 332-333). Así, los recursos legales, educativos, burocráticos e institucionales tienen como objetivo disciplinar tanto a los seres humanos como a la naturaleza. Esto supone, básicamente, que se necesita unas nuevas normas jurídicas e instituciones políticas, una nueva forma de organización del poder en la sociedad. Se busca la permanente perfección institucional y no la perfección personal, tal y como muestra James Harrington en

Como dice J.C. Davis, el modelo de Utopía «se distingue por su busca de los medios legales, institucionales, burocráticos y educativos necesarios para producir una sociedad armoniosa» (1985, 364). J.H. Hexter es contundente en este aspecto cuando afirma que «*Utopía* implica que la naturaleza del hombre es de tal forma que depender de la conciencia humana para dar respuesta a las deficiencias del derecho interno es embarcarse en el insondable mar de la maldad humana dentro de un colador. En una sociedad ordenada de forma apropiada la fuerza masiva del derecho público realiza la función que en la teoría del derecho natural ineptamente se deja en exclusiva a una pequeña voz» (1961, 31). Como reitera Hexter, en este modelo de sociedad ideal los seres humanos no son «hombres que no han padecido la caída, inocentes de pecado, u hombres perfectos, incapaces de pecar (...) Utopía es la mejor de las *commonwealths*, y los utopianos son los mejores hombres; pero esto no es porque son de una materia o naturaleza mejor que la de otros hombres; es porque sus leyes, ordenanzas, enseñanzas y reglas de vida son de tal forma que hacen efectiva la capacidad del hombre para el bien, a la vez que suprimen su propensión natural hacia el mal» (1952, 59).

Como puede observarse, Utopía es un modelo de sociedad ideal que plantea el problema del gobierno óptimo desde una óptica diferente. Utopía, como dice Lee Cullen Khanna, ilustra una concreta actitud, una determinada visión que ilumina las causas del mal en el orden social (31). Visión que está determinada por el contexto histórico en el que se incluye la obra porque «los siglos XVI y XVII fueron un período en el que las organizaciones tradicionales estaban perdiendo terreno y los estados nacionales estaban consolidando y extendiendo sus poderes. Sólo el Estado, con el rápido crecimiento de la maquinaria de la administración, podía ser visto como capaz de dar abasto con el formidable volumen de problemas sociales y económicos, y con el miedo al caos» (Eliav-Feldon 128). Así, Utopía es el único modelo de sociedad ideal que funda en una nueva estructura formal de gobierno la solución de los problemas políticos y sociales que afectan a la sociedad.

El modelo de Utopía depende del Derecho tanto en su proceso de creación como en el de mantenimiento de manera imperecedera porque en este modelo las imperfecciones del entorno natural y de la naturaleza humana persisten, no son abolidas sino contenidas o contrarrestadas mediante el Derecho (Davis, 1991, 332-333). Así, los recursos legales, educativos, burocráticos e institucionales tienen como objetivo disciplinar tanto a los seres humanos como a la naturaleza. Esto supone, básicamente, que se necesita unas nuevas normas jurídicas e instituciones políticas, una nueva forma de organización del poder en la sociedad. Se busca la permanente perfección institucional y no la perfección personal, tal y como muestra James Harrington en

La República de Océana: «Así como el hombre es pecador pero el universo perfecto, así el ciudadano puede ser culpable, pero la república perfecta» (254).

En cualquier caso, Utopía, al igual que el resto de sociedades ideales, mantiene una actitud crítica con las normas jurídicas pero, mientras que en los otros modelos se construye una sociedad anómica, en Utopía su mantenimiento es una condición necesaria para la constitución y la inmortalidad de la sociedad ideal. Por este motivo, Rafael Hitlodaëus, el personaje creado por Tomás Moro para guiarnos por la Isla de Utopía, clama por las reformas legales e institucionales que han llevado a los utopianos a lograr la *optimus status reipublicae*: «Con leyes como éstas los males presentes podrían aliviarse y atenuarse» (107). Las reformas legales que se proponen se encaminan tanto a los aspectos materiales de las normas como a los formales (Ramiro, 2002, 311-331). En Utopía se pretende, por un lado, alcanzar una nueva relación entre la legalidad y la moral, y, por otro, solucionar los problemas de aplicación, eficacia, creación e interpretación de las normas jurídicas. Miriam Eliav-Feldon reconoce, en este sentido, que «todos los autores que eran críticos con el sistema legal en la Europa renacentista deploraban su artificialidad, rigidez, y formalismo, y las complejidades que requerían el más alto grado de refinamiento técnico, sutileza verbal y saber especializado. Se creía que estos elementos habían creado una separación entre legalidad y justicia, y que los asuntos no eran nunca juzgados sobre la base de consideraciones morales sino de tecnicismos. Todos nuestros utopistas, sin tener en cuenta su país, denominación o *background* particular, conocían la existencia de un descontento generalizado con el sistema legal existente y, a excepción hecha de aquellos que rechazaban por completo el tema y se refugiaban en la fantasía, dedicaron mucha reflexión y espacio en sus descripciones de sociedades imaginarias a ofrecer una alternativa en forma de sistema legal ideal» (Eliav-Feldon 110-111; Tasso 303; Zucchini 423). Tomás Moro, por ejemplo, criticaba la excesiva extensión de los códigos de leyes, su complejidad, la posibilidad de distintas interpretaciones, la oscuridad de su lenguaje, su falta de aplicación efectiva. Su estela la siguieron, entre otros, Tomás Campanella, James Harrington, Gerrard Winstanley, Samuel Gott, Johann Valentin Andreae, Johann von Günzburg, o el *desconocido* redactor de *Sinapia*.

La reflexión política que contiene este modelo de sociedad ideal basa la construcción y mantenimiento de la sociedad ideal en el gobierno de las leyes, en un gobierno de carácter institucional-formal. Con *Utopía* nace lo que se puede denominar la «utopía de Derecho» (Ramiro, 2001). La solución adoptada en este modelo supone que se elaboren de forma correcta y calculada una

serie de reglas, relaciones y disposiciones formales, encaminadas a regular el comportamiento humano, pero sin la pretensión de alcanzar la perfecta vida virtuosa de los ciudadanos, sino la supervivencia o permanencia del sistema haciendo que ese comportamiento sea predecible (Habermas 51).

Las posturas que se mantienen acerca de la naturaleza humana y del entorno natural, el mecanismo manejado para controlar sus deficiencias, la proyección de la reforma en el futuro, permiten afirmar que este modelo de sociedad ideal además de ser radical en sus propuestas es perfectamente realizable. En este sentido, Luc Racine ha afirmado que «Utopía concibe el estado de perfección social como realizable en este mundo, en un más o menos cercano futuro, a través de la técnica, de la ciencia y la racionalización de las relaciones sociales» (121). Este tipo de utopista no se entrega a fantasías inalcanzables sino que elabora propuestas prácticas que pueden ser alcanzadas y que constituyen remedios para los defectos de su sociedad (Eliav-Feldon 2). Esto supone, según Rafael del Águila, que «el inicio del pensamiento utópico es, pues, algo más que el comienzo de una visión idealista y fantástica de la política. Lejos de pretender un alejamiento de la realidad, el método utópico nace como una nueva fórmula de acercamiento a ésta» (148). Por su parte, Luigi Firpo ha sostenido en este punto que «el utopista no es del todo un soñador y, por el contrario, debe ser considerado un personaje dotado de extremo realismo. Quien no es realista, quien no tiene un fuerte sentido de las relaciones de fuerza, no es un utopista; es en el peor de los casos eso que Maquiavelo habría llamado un profeta desarmado, es decir, una persona que se lanza a la acción sin haber medido las condiciones y los límites de los posibles intervinientes, sin haber calculado, incluyendo en el cómputo el riesgo de la propia vida, si existen al menos posibilidades razonables de éxito» (811).

4. EL MARXISMO Y EL MODELO DE MILLENNIUM

En este último apartado voy a mostrar cómo es posible aplicar la tesis de la complementariedad entre el pensamiento utópico y las ideologías políticas. Para ello voy a usar algunos de los escritos políticos más representativos en la primera biobibliografía de Carlos Marx y Federico Engels. Este análisis mostrará, una vez dibujados los cinco modelos de sociedad ideal, que el marxismo, a pesar de la pretensión de Marx y Engels, bien puede leerse en clave milenarista.

Las premisas de la tesis de complementariedad y la caracterización de los diferentes modelos de sociedad ideal permiten observar los argumentos

que posibilitan cuestionar la existencia de una «Utopía marxista» debido a que el modelo de Utopía precisa del Derecho y del Estado para su nacimiento y consolidación, mientras que el marxismo aboga por la extinción de ambos (Kelsen 164). Por lo tanto, el marxismo no puede en puridad adherirse a la tradición de pensamiento utópico que representan Tomás Moro, Tomás Campanella o James Harrington. Aun así, y a pesar de la postura de Marx y Engels contraria al pensamiento utópico, no deben olvidarse los elementos utópicos que están presentes en el socialismo científico o marxismo y debería indagarse la posibilidad de que exista acomodo en algún otro modelo de sociedad ideal. A esta tarea voy a dedicar el resto del apartado.

En mi opinión, la aportación que Carlos Marx y Federico Engels han tenido en la historia del pensamiento utópico tiene una vertiente positiva y una vertiente negativa (11). La aportación negativa se construye a partir de la consideración peyorativa del pensamiento político utópico, mientras que la aportación positiva se basa en la construcción y configuración implícita y no reconocida de un modelo particular de sociedad ideal a partir de la crítica política y reforma social que proponen.

Creo, en primer lugar, que debe comenzarse por la discusión sobre las etiquetas o calificativos autoimpuestos o impuestos desde el exterior al socialismo. En este sentido, Steven Lukes indica que «muchos de los autores denominados como utópicos (Saint-Simon o Kropotkin) se han descrito y se han considerado a si mismos como realistas», y se pregunta si el calificativo utópico es una categoría externa o una categoría interna. Al respecto conviene advertir que no deben aceptarse como válidas las etiquetas que los autores se adjudiquen, dejen de ponerse o atribuyan a otros. Si bien es cierto que la pertenencia a una tradición de pensamiento debe ser consciente por parte del autor (Davis, 1985, 12), tampoco es menos cierto que el calificativo de utópico es algo externo. James Harrington en *La República de Océana* expresamente señala que no se considera un autor utópico y no por ello dejamos de considerar a esa obra como un claro exponente del pensamiento utópico inglés del siglo XVII. En el caso del socialismo científico o marxismo ocurriría lo mismo. Steven Lukes concreta la cuestión cuando afirma que «Marx y Engels fueron al tiempo antiutópicos y utópicos. Su antiutopismo era una

(11) LESZEK KOLAKOWSKI mantendría una postura contraria a la adscripción que defiendo en estas páginas porque sostiene que «la analogía popular entre la soteriología de Marx y la del cristianismo (el proletariado como redentor, la salvación total, el pueblo elegido, la Iglesia, etc.), es errónea en un aspecto crucial. La salvación, para Marx, es la salvación del hombre por sí mismo; no es la obra de Dios o la naturaleza, sino la del Prometeo colectivo la que, en principio, es capaz de conseguir un dominio absoluto sobre el mundo en que vive» (1983a, 412).

crítica general de unas fantasías prematuras y precientíficas (...); su utopismo una específica aceptación de las visiones de los socialistas utópicos acerca del futuro que sintetizaron e incorporaron en su visión propia de la emancipación humana» (1984, 154 y 156). Esto supone que «la cuestión de las etiquetas «socialismo utópico» y «socialismo científico» no debe prejuzgar el carácter predominantemente utópico o científico de ambos modelos, que ha de ser examinado cuidadosamente, ya que las etiquetas fueron fruto mucho más de la lucha política entre modelos socialistas alternativos que de la discusión científica propiamente dicha. De hecho, nuestra hipótesis es que ambos modelos socialistas incluyen elementos científicos y utópicos en una síntesis más o menos lograda, siendo el componente utópico el factor propiamente diferencial al inclinarse los primeros por la utopía del tipo profético, mientras que Marx opta más bien por la utopía de tipo apocalíptico» (Rubio y Vico 148). Esta misma relación la destaca Alasdair MacIntyre cuando afirma que el marxismo «propone un modo de entender la naturaleza y la naturaleza humana, una descripción de la dirección y el sentido de la historia y de los estándares por los cuales la acción correcta ha de ser juzgada, y una explicación del error y del mal, todo esto integrado en una visión del mundo total, una visión del mundo que sólo puede ser completamente inteligible entendiéndola como una transformación del Cristianismo» (vi-vii). Por este motivo, Andrew Altman confiesa que ante la pregunta acerca del carácter utópico el marxismo siempre responde «Yes and no» (1981).

La aportación negativa del marxismo se debe a que se presenta como una doctrina científica y rechaza de plano cualquier conexión directa con el pensamiento utópico. Se contraponen la ciencia a la utopía ya que los marxistas consideraron que «por regla general, se encuentra en el campo propio, por principio y exclusivamente, la ciencia y, por consiguiente, la verdad; y en el campo ajeno se encuentra, por principio y exclusivamente, la utopía y, por consiguiente, el engaño» (Buber 15). Este rechazo del pensamiento utópico se pronuncia con absoluta claridad por Marx y Engels en *El Manifiesto del Partido Comunista* porque —según ellos— el ser humano nunca podía formular científicamente un problema mientras no tuviera los métodos para resolverlo: «Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos» (38-39). Federico Engels, por su parte, llegó a criticar a Fourier, Saint-Simon y Owen que no actuasen «como representantes de los intereses del proletariado [y no se propusiesen] emancipar primariamente a una clase determinada, sino, al mismo tiempo, a toda la humani-

dad» (54). Siguiendo con esa crítica, Engels sostuvo que los problemas de los sistemas y de las reformas propuestos por los autores socialistas utópicos derivaban de su carácter ahistórico al pretender sacar de la razón la solución de los problemas sociales, cuando esa solución estaba «latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época» (54). Otro de los problemas que padecían los utópicos, según el propio Engels, derivaba del carácter detallado y minucioso que tenían sus obras: «Cuanto más detallado y minucioso fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías» (58-59).

La cuestión que se dilucidaba en esta discusión entre socialistas científicos y socialistas utópicos no se circunscribía al campo epistemológico, sino que también afectaba a cuestiones de política práctica ya que Marx y Engels consideraron que sólo ellos «habían identificado el camino «correcto», el único camino, que la clase trabajadora tiene que seguir para lograr la liberación y el desarrollo, mientras que Saint-Simon, Owen y Fourier y el resto de utópicos tenían un sentido completamente erróneo de la dirección» (12) (Goodwin y Taylor 163). La crítica se debía a que «en el plano político, enarbolando su propio socialismo «científico», Marx se opuso al socialismo «utópico» entonces predominante, otra doctrina idealista que, según él, habría de producir el quietismo político que habría de acallar la actividad revolucionaria» (Goodwin, 1993, 83). Por todo esto, Marx y Engels calificaron peyorativamente a un cierto tipo de socialismo, adjudicándole el adjetivo «utópico» (Goodwin y Taylor 73). El ataque que Marx y Engels realizaron a los socialistas utópicos refleja «una desconfianza de todas las teorizaciones moralistas o éticas acerca del futuro, un estilo de teorizar que Marx y Engels de forma deliberada intentaban eliminar de su propio trabajo con el resultado de que consideraciones normativas eran descartadas por ser irrelevantes frente al conocimiento cierto proporcionado por el materialismo histórico» (Goodwin y Taylor 163). No obstante, fracasaron en dicha tarea porque para atraer al proletariado tuvieron que manejar una serie de imágenes que describían cómo sería la sociedad socialista. Según Goodwin, «como Marx criticaba a los socialistas utópicos por su tendencia a describir la sociedad futura, algo que él consideraba idealista en el peor de los sentidos, era reticente en cuanto a favorecer una descripción detallada de la utopía comunista. Sin embargo, las características formales de la sociedad comunista se ven claramente a partir de sus obras» (1993, 101-102).

(12) A pesar de las críticas, no conviene olvidar que FEDERICO ENGELS afirmó que era un mérito de los autores utópicos establecer los elementos críticos de la sociedad (75), y junto con MARX escribió: «nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver» (59).

La aportación positiva del marxismo se centra, precisamente, en esas imágenes que están presentes en algunas de las obras más significativas que configuran esta ideología política. La complementariedad entre el modelo de sociedad ideal de Millennium y el marxismo se debe a que, a pesar de la aportación negativa, ambos comparten una serie de elementos que los configuran y singulariza. Como indican José Rubio Carracedo y Mercedes Vico Monteoliva, «la concepción del “hombre nuevo”, con la coincidencia que postula entre justicia y felicidad, no es comprensible más que en términos mesiánico-escatológicos: así el antagonismo proletariado-burguesía sigue el esquema judeo-cristiano de la lucha entre Cristo (Mesías) y el Anticristo; la misión histórica del proletariado es la del pueblo elegido; la función redentora universal de la clase más degradada sigue el patrón de la cruz y de la resurrección; la transformación del “reino de la necesidad” en “reino de la libertad” sigue el modelo “ciudad terrena-ciudad de Dios”; el materialismo histórico apenas oculta una teleología providencialista y viene a ser una historia de perfección y salvación en términos de economía política. En definitiva lo que se presenta como un “descubrimiento científico” se revela como “fe escatológica que, a su vez, determina el alcance y el contenido de todas sus afirmaciones particulares”» (160).

En el siguiente texto, escrito tras la experiencia de la Comuna de París, se realiza un buen resumen del pensamiento marxista y, en mi opinión, se presentan todos los elementos que van a permitir adscribir el marxismo en el milenarismo:

«La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par decret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. Plenamente consciente de su misión histórica y heroicamente resuelta a obrar con arreglo a ella, la clase obrera puede mofarse de las burdas invectivas de los lacayos de la pluma y de la protección pedantesca de los doctrinarios burgueses bien intencionados, que vierten sus ignorantes vulgaridades y sus fantasías sectarias con un tono sibilino de infalibilidad científica» (Marx 43).

El primer elemento que debe considerarse en la búsqueda de complementariedad entre el marxismo y el modelo de Millennium es el determinismo histórico presente en ambos. El marxismo adopta una filosofía de la His-

toria que supone dividirla en una serie de etapas señaladas por el sistema de producción y sostiene que el paso de una etapa a otra es inevitable pues está determinado por las condiciones históricas que se van autogenerando, lo cual siempre ha supuesto un cambio radical en la sociedad y una mejora en las condiciones de vida de las personas (Kelsen 172). Así entendida la Historia, se supone que no existe una mera sucesión de hechos sin razón o regla algunas, sino que es una sucesión de etapas que está regida por una ley, de la cual nadie puede sustraerse. La Historia es, por lo tanto, un proceso determinado de desarrollo que tiene un sentido establecido en cada una de las fases graduales y principales en las que se divide. Así lo señala Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* cuando escribe:

«Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica madura y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, hasta descubrir las leyes internas por que se guía todo aquello que a primera vista la pudiera creerse obra del ciego azar» (75-76).

Teniendo en cuenta ese conocimiento, la misión del marxismo no es la de «elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada» (Engels 79). Esto es, siguiendo con palabras de Engels, «De lo que se trataba era, por una parte, de exponer ese régimen capitalista de producción en sus conexiones históricas y como régimen necesario para una determinada época de la historia, demostrando con ello también la necesidad de su extinción» (80).

El marxismo entiende, pues, que «la Historia esencialmente es la historia del cambio de los métodos de producción» (MacIntyre 62) por lo que modificándose el modo de producción se transformará de modo radical la sociedad, lo cual provocará la desaparición de las clases sociales, de la lucha entre ellas y, por lo tanto, del Estado y del Derecho (García Cotarelo, 1977, 9). El paso de una etapa a otra, de un sistema de producción a otro se sucederá inevitablemente por las contradicciones internas de cada sistema de producción hasta que se llegue a una última etapa histórica, la cual, una vez consolidada, no producirá ningún ulterior cambio: la sociedad comunista sin clases. Así, la filosofía marxista de la Historia presupone la existencia de un *cenit* en el que se produce la culminación del proceso histórico. No se mantiene, pues, la creencia en un proceso de progreso indefinido sino que se marca un mo-

mento determinado en el que todo proceso culmina (Bury 213-214). Según Marx, la sociedad comunista será el final de la Historia porque asegurará a la sociedad un pleno control de las condiciones de su propia existencia, de forma que no tenga ocasión de nuevas transformaciones (Kolakowski, 1983a, 308). En este sentido, José Rubio Carracedo y Mercedes Vico Monteoliva afirman que el marxismo «asigna un Fin a la Historia (con mayúsculas), le atribuye una meta, cree que la historia progresa hacia un punto culminante en el que, finalmente, se cumplirá la emancipación completa, total (el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad): una especie de *renovatio* del ser humano y de la naturaleza, el fin de todas las contradicciones, el nacimiento de la sociedad armónica. De este modo, lo absoluto, que el cristianismo situaba en la trascendencia, se transpone al futuro» (158).

El marxismo señalaba, además, la inminencia histórica del cambio social pues se llega a señalar que «las leyes dialécticas del desarrollo histórico de los sistemas económico-sociales son las garantes del advenimiento a corto plazo del modo de producción y, por ende, de la sociedad comunista» (Rubio Carracedo y Vico Monteoliva 148), aunque, como indica acertadamente Ramón García Cotarelo, «el “contenido” de la extinción del Estado estaba claro ya antes de la revolución bolchevique e inmediatamente después de ésta. La que no estaba clara era la fecha de la extinción, creándose aquí una confusión que se mantuvo a lo largo de los años veinte, gracias a la sacralización de la fórmula de la extinción del Estado» (1980, 74).

Esta filosofía de la historia llega a producir una deificación de la propia historia (MacIntyre 113) pues se la considera una Fuerza trascendental, independiente de la voluntad humana, cuya intervención supondrá una transformación radical de la sociedad, estando dicha transformación determinada, a su vez, por las razones internas del sistema económico-productivo que han provocado su colapso. Así lo dicen Marx y Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* y en *Manifiesto del Partido Comunista*:

«Desde que existe históricamente un régimen capitalista de producción, ha habido una serie de individuos y de sectas ante quienes se ha proyectado más o menos vagamente, como ideal futuro, la apropiación de todos los medios de producción en manos de la sociedad. Mas, para que esto fuese realizable, para que se convirtiese en una necesidad histórica, era menester que antes se diesen las condiciones materiales para su realización. Para que este progreso, como todos los progresos sociales sea viable, no basta con que la razón comprenda que la existencia de las clases es incompatible con los dictados de la justicia, de la igualdad, etc.; no basta con la mera voluntad de abolir estas clases, sino que son necesarias determinadas condiciones económicas nuevas» (Engels 103).

«Las primeras tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase, realizadas en tiempos de efervescencia general, en el período del derrumbamiento de la sociedad feudal, fracasaron necesariamente, tanto por el débil desarrollo del mismo proletariado como por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación, condiciones que surgen sólo como producto de la época burguesa» (Marx y Engels 72).

Leszek Kolakowski interpreta este punto señalando que «Marx y Engels estaban interesados en demostrar que el comunismo no es un ideal de un mundo mejor arbitrariamente construido, sino una parte natural del proceso histórico. Hasta que no se hayan cumplido por completo las condiciones previas a un cataclismo social, no importa cómo y con qué frecuencia se proclama la idea de este cataclismo» (1983a, 165). La afirmación del determinismo histórico supone que la acción o la voluntad humanas no son factores claves para transformar la sociedad real ya que sólo cuando se den las condiciones suficientes y se haya agotado el proceso histórico, se producirá la actuación de la Fuerza trascendental y con ella el establecimiento de la nueva etapa histórica, esto es, de la sociedad ideal. Así lo expresa Federico Engels: «Actuarán a pesar de nosotros, contra nosotros, y nos dominarán, como hemos puesto bien de relieve. En cambio, tan pronto como penetremos en su naturaleza, esas fuerzas, puestas en manos de los productores asociados, se convertirán, de tiranos demoníacos, en sumisas servidoras» (101).

El advenimiento de la sociedad comunista, de la sociedad sin clases que dará por concluida la Historia, es un resultado considerado como algo natural e inevitable cuando se den las condiciones concretas. El determinismo histórico implica que el paso de una etapa histórica a otra y la propia culminación del proceso histórico son inevitables porque «la lucha de clase conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado» (Rubio Carracedo y Vico Monteoliva 152). Así, el modelo de sociedad comunista que presentan Marx y Engels es un modelo necesarista de sociedad justa, «en el que el papel esencial lo juegan la lucha revolucionaria de clases sociales y el desarrollo histórico de las leyes económicas, conjuntamente, aunque con predominio del segundo factor sobre el primero» (Rubio Carracedo y Vico Monteoliva 148). Marx y Engels afirmaban, en este sentido, de forma lapidaria: «La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables» (35).

La doctrina marxista indica, en efecto, que mediante el estudio de la Historia se puede encontrar la razón que justifica que no pudiera acabarse con el sistema de producción capitalista antes de la época de Marx. No se había llegado a la situación histórica concreta y necesaria para que ello ocurriera. Federico Engels se atreve incluso a afirmar que la aparición de «ese hombre» [de

Marx], que ha descubierto la verdadera razón y la verdadera justicia, no ha sido «porque el puro azar lo quiere así» sino que ha sido «un acontecimiento inevitable, impuesto por la concatenación del desarrollo histórico» (55).

La consideración del proletariado como la clase social históricamente elegida puede ser considerado como el segundo elemento que justifica la adscripción del marxismo al milenarismo. El marxismo es un movimiento salvacionista que tiene como base personal al proletariado, y que, por lo tanto, realiza una rígida división entre adeptos y no adeptos, entre elegidos y no elegidos, entre aquéllos que se salvarán y disfrutarán de la nueva condición social y los que no llegarán a disfrutarla. Federico Engels, como he señalado, criticaba a los socialistas utópicos que quisiesen salvar a toda la humanidad y no a una clase social concreta. Kolakowski afirma, en este sentido, que «la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* se considera como un texto crucial en el desarrollo intelectual de Marx, pues es en esta obra donde expresa por vez primera la idea de la misión histórica del proletariado, y la interpretación de la revolución no como una violación de la historia, sino como el cumplimiento de su tendencia intrínseca» (1983a, 132). Según García Cotarelo «que el proletariado haya de hacerse con el poder político no es, para Marx, un capricho teórico, sino una necesidad de la historia» (1980, 11). O, en palabras de Abram Harris, «aquello que Marx quería probar sobre todas las cosas era que el proletariado está encaminado, por necesidad histórica, a derribar la forma de organización económica existente» (81). Sólo cuando las clases proletarias hayan tomado conciencia de su propia condición se habrá dado el paso determinante y decisivo para que se produzca el cambio de la sociedad. Los proletarios compondrán el instrumento del que se valga la Fuerza para operar y, a su vez, los proletarios serán los grandes beneficiados en la nueva sociedad determinada por un nuevo proceso de producción.

La única condición, la cual estaba además históricamente determinada, era la toma de conciencia por parte de los proletarios. Barbara Goodwin indica al respecto que «la clase obrera es objetivamente la clase revolucionaria, pese a que subjetivamente no lo es. Es decir, considerada desde el punto de vista de la Historia, el proletariado es la clase que posee el potencial para hacer la revolución, aunque puede no *sentirse* revolucionario o tener la autoconciencia de tal, es decir, la conciencia de clase» (1993, 86). Según Kolakowski, «la reforma de la conciencia es la condición básica de la transformación social porque era, o podía ser, la razón y explicación de lo que había estado meramente implícito; porque daba una forma reconocible a lo que hasta el presente había sido los fines de la lucha por la liberación, y así convertía una tendencia histórica inconsciente en una consciente, una tendencia objetiva en un acto de voluntad» (1983a, 133).

La ausencia de descripciones detalladas y el modelo de sociedad ideal que surge al finalizar el proceso histórico son otros dos argumentos que pueden manejarse para justificar la adscripción del marxismo al modelo de sociedad ideal de Millennium. En las obras que firmaron Marx y Engels hay una ausencia casi total de la descripción acerca de cómo será la sociedad comunista sin clases (Harris 93), pero «aunque Marx no dejó ninguna descripción detallada de la organización de la sociedad futura, su principio básico está bien claro [y] todos sus rasgos específicos pueden derivarse de este principio» (Kolakowski, 1983a, 311). Marx y Engels «nunca produjeron un trabajo singular o un conjunto de trabajos de sus escritos que examinaran esta materia con detalle, pero a lo largo de sus trabajos hay un enfático compromiso con un tipo de sociedad socialista-comunista futura poseedora de unas ciertas características inconfundibles, la mayoría de ellas anticipadas en las doctrinas de los primeros socialistas», y «aunque Marx y Engels siempre declararon una fiera hostilidad hacia los proyectos utópicos, no se cuidaron de hacer algo similar y de hacer predicciones ambiguas sobre el futuro durante el establecimiento de los principios comunistas por los que trabajaron durante 1847-8 a petición de la recién formada Liga Comunista» (Goodwin y Taylor 164). Barbara Goodwin apunta que Marx criticaba a los socialistas utópicos por su tendencia a describir la sociedad futura porque lo consideraba idealista en el peor de los sentidos (1993, 101-102). Esto le hacía ser reticente en cuanto a ofrecer una descripción detallada de la utopía comunista. La carencia de una descripción detallada salvaguardaría su carácter científico (García Cotarelo, 1980, 72). No obstante, las características formales de la sociedad comunista se ven claramente a partir de *El Manifiesto del Partido Comunista*, *Crítica al Programa de Gotha* y la reflexión acerca de la Comuna de París. A pesar de la escasez de datos aportados, se sabe que en la última etapa histórica producirá una situación social en la que todas las personas, gracias a la acción de la Fuerza trascendental, modificarán su comportamiento, alcanzándose la autoidentidad entre buen ciudadano y buena persona, y limitarán sus exigencias a las necesidades básicas (Davis, 1984b, 8-9). Esta mezcla determina que pueda prescindirse del gobierno de las personas y de la administración de las cosas: del Estado y del Derecho (Harris 79). La nueva configuración social traerá consigo, por lo tanto, no sólo una nueva forma de producción y una nueva forma de relación de los hombres y las mujeres con los productos, sino también un *nuevo ser humano* pues se considera que va a producirse un retorno y una resurrección de la naturaleza bondadosa del ser humano (Rubio y Vico 153 y 155).

* * *

Básicamente, y resumiendo, este trabajo contiene una propuesta metodológica en el ámbito de los estudios utópicos que habilita una vía diferente de discusión en el tema de la relación entre la ideología y la utopía. En este sentido, el estudio de las características singulares de cada una de las diferentes ideologías que forman el espectro político puede hacer comprender los elementos utópicos que están presentes en todas ellas y el modelo de sociedad ideal que representarían consciente o inconscientemente. Si nos preguntamos qué modelo o modelos de sociedad se perfilan en los mensajes que recibimos de los actores políticos, sociales, económicos o religiosos, creo que la respuesta sería que las eutopías y las distopías aparecerán a partes iguales.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, E. M. (1944): «*Das Schlaraffenland*» in *German Literature and Folk-song. Social aspects of an Earthly Paradise, with an inquiry into its history in European Literature*, Dissertation, The University of Chicago.
- ADAMS, R. P. (1949): «The social responsibilities of science in *Utopia*, *New Atlantis* and after», *Journal of the History of Ideas*, 10:3, págs. 374-398.
- ALTMAN, A. (1981): «Is Marxism Utopian?», *Philosophy and Social Criticism*, 8, págs. 387-403.
- ANDREAE, J. V. (1999): *A Description of the Commonwealth of Christianopolis*, trans. E. H. Thompson, Kluwer, Dordrecht.
- ANÓNIMO (2001): *Los viajes de Sir John Mandeville*, trad. A. Pinto, Cátedra, Madrid.
- BERLIN, I. (1992): «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente», *El fuste torcido de la humanidad*, ed. H. Hardy, trad. J. M. Álvarez, Península, Barcelona, págs. 39-63.
- BRAUNTHAL, A. (1979): *Salvation and the Perfect Society. The Eternal Quest*, The University of Massachusetts Press, Amherst.
- BUBER, M. (1992): *Caminos de Utopía*, trad. J. Rovira, FCE, México.
- BURKE, P. (1978): *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London.
- BURY, J. (1971): *Historia de la idea de progreso*, trad. E. Díaz y J. Rodríguez, Alianza, Madrid.
- CAMPANELLA, T. (1993): «La Ciudad del Sol», *Utopías del Renacimiento*, trad. A. Millares y A. Mateos, FCE, México, págs. 141-231.
- CARO BAROJA, J. (1996): *Romances de Ciego*, Taurus, Madrid.
- CIORANESCU, A. (1971): «Utopia: Land of Cocaigne and Golden Age», trans. S. Bradshaw, *Diogenes*, 75, págs. 85-121.
- COHN, N. (1993): *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. R. Alaix, C. Bustamante y J. Ortega, Alianza, Madrid.
- CULLEN KHANNA, L. (1971): «Utopia: the case for open-mindedness in the commonwealth», *Moreana*, 31-32, págs. 91-105.

- DAVIS, J. C. (1968): «Utopia and History», *Historical Studies*, 13, págs. 165-176.
- DAVIS, J. C. (1984a): «Science and Utopia: The History of a Dilemma», *Nineteen Eighty-Four: Science between Utopia and Dystopia*, ed. E. Mendelsohn & H. Nowotny, Reidel, págs. 21-48.
- DAVIS, J. C. (1984b): «The history of Utopia: the chronology of nowhere», *Utopias*, ed. P. Alexandre & R. Gill, Duckworth, London, págs. 1-17.
- DAVIS, J. C. (1985): *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700*, trad. J. J. Utrilla, FCE, México.
- DAVIS, J. C. (1987): «Utopia, Science and Social Science», *Utopias*, ed. E. Kamenka, Oxford University Press, Melbourne, págs. 83-100.
- DAVIS, J. C. (1991): «Utopianism», *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 329-344.
- DAVIS, J. C. (1993): «Formal Utopia / Informal Millennium: the Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-century Utopianism», *Utopias and the Millennium*, ed. K. Kumar & S. Bann, Reaktion Books, London, págs. 17-32.
- DAVIS, J. C. (1998): «The Millennium as the Anti-Utopia of Seventeenth Century Political Thought», *Anglophonia Caliban*, 3, págs. 57-66.
- DEL ÁGUILA, R. (1990): «Maquiavelo y la teoría política renacentista», *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, ed. F. Vallespín, Alianza, Madrid, págs. 69-170.
- DEMERTON, G. (1981): «Cocagne, une utopie populaire?», *Revue Belge de Philologie et Histoire*, 49, págs. 529-553.
- ELIAV-FELDON, M. (1982): *Realistic Utopias. The ideal imaginary societies of the Renaissance 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford.
- ENGELS, F. (1989): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Ediciones VOSA, Madrid.
- ERASMO DE ROTTERDAM (1996): *Educación del príncipe cristiano*, trad. P. Jiménez y A. Martín, Tecnos, Madrid.
- EURICH, N. (1967): *Science in Utopia. A mighty design*, Harvard University Press, Cambridge.
- FERGUSON, A. B. (1965): *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Duke University Press.
- FERNÁNDEZ HERRERO, B. (1992): *La Utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Anthropos, Barcelona.
- FINLEY, M. I. (1984): «Vieja y Nueva utopía», *Uso y abuso de la Historia*, trad. A. Pérez-Ramos, Crítica, Barcelona, págs. 273-294.
- FIRPO, L. (1972): «L'Utopismo», *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino, págs. 811-888.
- FORTUNATI, V.; ZUCCHINI, G. (1989): «Introduzione», *Paesi di Cuccagna e mondi alla rovescia*, a cura di V. Fortunati e G. Zucchini, Alinea, Firenze, págs. 7-13.
- FRANK, S. L. (1953): «The utopian heresy», *The Hibbert Journal*, 52, págs. 213-233.
- FRASER, J. (1889): *Melbourne and Mars; My mysterious Life on Two Planets*, E. W. Coles, Melbourne.

- FRYE, N. (1984): «Diversidad de Utopías Literarias», *Utopías y Pensamiento Utopico*, ed. F. E. Manuel, trad. M. Mora, Espasa, Madrid, págs. 55-81.
- GARCÍA COTARELO, R. (1977): «Sobre la teoría marxista del Estado», *Sistema*, 20, págs. 3-31.
- GARCÍA COTARELO, R. (1980): «Sobre la extinción del Estado», *Sistema*, 38-39, págs. 67-95.
- GEOGHEGAN, V. (1991): «A Golden Age: from the reign of Kronos to the realm of freedom», *History of Political Thought*, 12:1, págs. 189-207.
- GINZBURG, C. (1994): *El Queso y los Gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. F. Martín y F. Cuartero, Muchnik Editores, Madrid.
- GOODWIN, B. (1980): «Utopia defended against the liberals», *Political Studies*, 28:3, págs. 384-400.
- GOODWIN, B. (1993): *El Uso de las Ideas Políticas*, trad. E. Lynch, Península, Barcelona.
- GOODWIN, B.; TAYLOR, K. (1982): *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*, Hutchinson, London.
- GOTT, S. (1902): *Nova Solyma the Ideal City; or Jerusalem Regained*, trans. W. Begley, John Murray, London.
- GRANADA, M. A. (1988): «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las Utopías», *Historia de la Ética*, vol. 1, ed. V. Camps, Crítica, Barcelona, págs. 541-574.
- GRAUS, F. (1967): «Social Utopias in the Middle Ages», trans. B. Standring, *Past and Present*, 38, págs. 3-19.
- GRAVE, J. (1991): *Las aventuras de Nono*, trad. A. Lorenzo, Libertarias, Madrid.
- GROAG BELL, S. (1967): «Johan Eberlin von Gunzburg's *Wolfaria*. The First Protestant Utopia», *Church History*, 36:2, págs. 122-139.
- HABERMAS, J. (1990): «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social», *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, 2.ª ed., trad. S. Más, Tecnos, Madrid, págs. 49-86.
- HALL, H. F. (1920): *Modern Premillennialism and the Christian Hope*, The Abingdon Press, New York.
- HANSOT, E. (1974): *Perfection and Progress. Two models of utopian thought*, The Colonial Press, The Massachusetts Institute of Technology.
- HARRINGTON, J. (1987): *La República de Oceana*, trad. E. Díez-Canedo, FCE, México.
- HARRIS, A. L. (1950): «Utopian elements in Marx's thought», *Ethics*, 60:2, págs. 79-99.
- HEXTER, J. H. (1952): *More's Utopia. The Biography of an Idea*, Princeton University Press, Princeton.
- HEXTER, J. H. (1961): «Thomas More: on the Margins of Modernity», *The Journal of British Studies*, 1, págs. 20-57.
- HOBBSAWM, E. (1972): «The social function of the past: Some questions», *Past and Present*, 55, págs. 3-17.

- HOBBSBAWM, E. (1974): *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, trad. J. Romero, Ariel, Barcelona.
- HOLSTUN, J. (1987): *A Rational Millennium. Puritan Utopias of Seventeenth-century England and America*, Oxford University Press, Oxford.
- KELSEN, H. (1988): «La teoría política del bolchevismo. Un análisis crítico», *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, trad. A. J. Weiss, Debate, Madrid, págs. 157-203.
- KOLAKOWSKI, L. (1976): «El mito de la autoidentidad humana», L. Kolakowski y S. Hampshire, *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, trad. J. Álvarez, Teorema, Valencia, págs. 1-29.
- KOLAKOWSKI, L. (1983a): *Las principales corrientes del marxismo*, vol. 1, trad., J. Vigil, Alianza, Madrid.
- KOLAKOWSKI, L. (1983b): «The death of utopia reconsidered», *The Tanner Lectures on Human Values*, 4, págs. 227-248.
- KRUGER BORN, L. (1936): «Introduction», Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, trans. L. K. Born, Columbia University Press, New York, págs. 3-130.
- KUMAR, K. (1985a): *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford.
- KUMAR, K. (1985b): *Religion and Utopia*, Centre for the Study of Religion and Society, Pamphlet Library 8, University of Kent at Canterbury.
- KUMAR, K. (1992): *Utopianism*, Open University Press, Buckingham.
- KUON, P. (1992): «Le primat du littéraire. Utopie et Méthodologie», *Per una definizione dell'Utopia*, a cura di N. Minerva, Longo Editore, Ravenna, págs. 41-49.
- LEVIN, H. (1972): *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Oxford University Press, New York.
- LOVEJOY, A.; BOAS, G. (1965): *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, vol. 1, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- LUKES, S. (1984): «Marxism and Utopianism», *Utopias*, eds. P. Alexandre & R. Gill, Duckworth, London.
- LUKES, S. (1997): *El viaje del Profesor Caritat o Las desventuras de la Razón. Una comedia filosófica*, trad. A. Nos, Tusquets, Barcelona.
- LUTERO, M. (1990): «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», *Escritos Políticos*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid, págs. 21-65.
- MACINTYRE, A. (1995): *Marxism and Christianity*, Duckworth, London.
- MAMOLI ZORZI, R. (1989): «Mondi alla rovescia, paesi di Cuccagna e distopie nella cultura angloamericana», *Paesi di Cuccagna e mondi alla rovescia*, a cura di V. Fortunati e G. Zucchini, Alinea, Firenze, págs. 183-191.
- MANNHEIM, K. (1993): *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. S. Echevarría, FCE, México.
- MANUEL, F. E. y MANUEL, F. P. (1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, trad. B. Moreno, Taurus, Madrid.
- MARAVALL, J. A. (1976): «El pensamiento utópico y el dinamismo de la historia europea», *Sistema*, 14, págs. 13-44.